

BENEDETTO CROCE
GESAMMELTE
PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

II. REIHE I

DIE PHILOSOPHIE
GIAMBATTISTA VICOS



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

1927

QL25
C87
Ser. 2
v. 1

Ph 2
C87
Ser. 2
v. 1

B
3614
C74
A4
1927
Ser. 2
v. 1

THE
SANDFORD FLEMING
LIBRARY



EX -

LIBRIS



I.

DIE ERSTE FORM DER VICHIANISCHEN ERKENNTNISTHEORIE.

Die erste Form der Lehre Vicos über die Erkenntnis stellt sich als eine unmittelbare Kritik und Antithesis des cartesianischen Gedankens dar, der seit mehr als einem halben Jahrhundert dem europäischen Geiste seine allgemeine Richtung gab und dazu bestimmt war, noch ein weiteres Jahrhundert die Gesinnungen und Gemüter zu beherrschen.

Descartes hatte als Ideal der vollkommenen Wissenschaft die Geometrie hingestellt, nach deren Vorbild er die Philosophie und jeden anderen Teil des Wissens zu reformieren gedachte. Und da die geometrische Methode mit Hilfe der Analysis zu intuitiven Wahrheiten gelangt und dann auf Grund dieser durch synthetische Deduktionen immer zusammengesetztere Lehrsätze zu gewinnen sucht, so sollte die Philosophie, um mit wissenschaftlicher Strenge vorzugehen, nach Descartes Anschauung ebenfalls ihren festen Stützpunkt in einer ursprünglichen und intuitiven Wahrheit suchen und von dieser alle weiteren theologischen, metaphysischen, physischen und moralischen Sätze ableiten. Die Evidenz, die Wahrnehmung oder klare und deutliche Idee war also das oberste Kriterium; und die unmittelbare Folgerung, die intuitive Verbindung des Gedankens mit dem Sein, des *cogito* mit dem *sum*, bot die erste Wahrheit und die Grundlage für die Wissenschaft. Mit der klaren und deutlichen Wahrnehmung und dem methodischen Zweifel, der zum *cogito* führte, hoffte Descartes den Skeptizismus ein für allemal aus dem Feld zu schlagen. Aber eben dadurch verlor all jenes Wissen, das noch nicht auf klare und deutliche Wahrnehmung und geometrische Deduktion zurückgeführt war oder nicht darauf zurückgeführt werden konnte, in seinen Augen Wert und Bedeutung. So die Geschichte, die sich auf Zeugnisse gründet; die natur-

Croce, Vico.

I

45052

BERKELEY BAPTIST DIVINITY SCHOOL
SANDFORD FLEMING LIBRARY

wissenschaftliche Beobachtung, die noch nicht mathematisch ist; die praktische Weisheit und Beredsamkeit, die sich der empirischen Kenntniss des menschlichen Herzens bedienen; die Dichtung, die Bilder der Phantasie darbietet. Solche geistigen Erzeugnisse waren für Descartes eher Trugbilder und trübe Visionen als ein Wissen: verworrene Ideen, dazu bestimmt, entweder klar und deutlich zu werden und damit ihre frühere Wesensform abzulegen, oder aber eine elende, der Aufmerksamkeit des Philosophen unwürdige Existenz zu fristen. Das Sonnenlicht der mathematischen Methode machte die Flämmchen überflüssig, die im Dunkel als Führer dienen und oft trügerische Schatten werfen.

Vico nun beschränkt sich keineswegs darauf und gibt sich gar nicht erst damit ab, wie andere Gegner Descartes, an den Folgen der religionsgefährlichen subjektiven Methode Anstoß zu nehmen oder auf scholastische Art zu disputieren, ob das *cogito* ein Syllogismus und ob es als Syllogismus fehlerhaft sei; oder mit dem gekränkten gesunden Menschenverstand gegen die cartesianische Verachtung von Geschichte, Redekunst und Dichtung zu protestieren. Er dringt unmittelbar ins Herz der Frage, zu dem Kriterium selbst, das Descartes für die wissenschaftliche Wahrheit aufstellte, zu dem Prinzip der *Evidenz*; und dort, wo der französische Philosoph alles geboten zu haben glaubte, was man für die strengste Wissenschaft fordern könne, bemerkt Vico, daß man in Anbetracht der Forderung, die er zu erfüllen beabsichtigte, in Wirklichkeit mit der empfohlenen Methode recht wenig, ja geradezu nichts erreichte.

Eine schöne Wissenschaft — sagt Vico — ist diese Wissenschaft von der klaren und deutlichen Idee! Daß ich das denke, was ich denke, ist ganz gewiß eine unbezweifelbare Sache; aber sie sieht mir keineswegs nach einem wissenschaftlichen Satze aus. Jede Idee, so irrig sie auch sei, kann evident erscheinen; und nicht dadurch, daß sie mir so scheint, erlangt sie wissenschaftlichen Wert. Daß man, wenn man denkt, auch ist, ist eine Tatsache, die schon dem Sosias des Plautus bekannt war, der seine Ueberzeugung fast mit den gleichen Worten ausdrückt wie die cartesianische Philosophie: *sed quom cogito, equidem certo sum*. Doch der Skeptiker wird Leuten wie Sosias und Descartes stets entgegenhalten, daß er gar nicht daran zweifelt, zu *d e n k e n*; ja er wird sogar fest und steif behaupten, daß das, was er wahrzunehmen glaubt, gewiß ist, und wird es mit allen erdenklichen Spitzfindigkeiten verteidigen; er wird behaupten, daß er gar nicht daran zweifle, zu *s e i n*, daß

er vielmehr bemüht sei, sich ein angenehmes Sein zu verschaffen, indem er sich jeder Zustimmung enthalte, um den aus den Dingen stammenden Unlustgefühlen nicht auch noch die sich aus den Meinungen ergebenden hinzuzufügen. Doch mit dieser Behauptung wird er gleichzeitig bekräftigen, daß die Gewißheit über sein Denken und sein Sein Bewußtsein ist, nicht Wissenschaft; und zwar ist es vulgäres Bewußtsein. Die klare und deutliche Wahrnehmung ist so wenig Wissenschaft, daß die Kenntnis von den Dingen der Natur keineswegs sicherer geworden ist, seitdem man sie infolge der Wirkung des Cartesianismus in der Physik anwendet. Descartes wollte sich mit einem Sprung vom laienhaften Bewußtsein zur Wissenschaft erheben; doch er ist wie ein Bleigewicht in jenes Bewußtsein zurückgefallen, ohne die ersehnte Wissenschaft zu erreichen.

Doch worin besteht die wissenschaftliche Wahrheit, da sie zweifellos nicht im unmittelbaren Bewußtsein besteht? Wodurch unterscheidet sich die Wissenschaft vom einfachen Bewußtsein? Was ist das Kriterium, oder mit anderen Worten, was ist die Bedingung, die die Wissenschaft möglich macht? Mit der Klarheit und mit der Deutlichkeit kommt man nicht einen Schritt weiter; mit der Behauptung einer ersten Wahrheit löst man das Problem nicht, das sich ja nicht mit einer ersten Wahrheit beschäftigt, sondern mit der Form, die die Wahrheit haben muß, damit man sie als wissenschaftliche, d. h. als wahre Wahrheit erkennen kann.

Vico gibt Antwort auf diese Frage und rechtfertigt seinen Vorwurf, daß das cartesianische Kriterium unzulänglich sei, indem er auf einen Satz zurückgreift, der auf den ersten Blick banal und herkömmlich genannt werden könnte. Herkömmlich nicht wegen der historischen These, mit der Vico ihn begleitet und die er selbst später widerlegen mußte, — daß nämlich dieser Satz aus einer uralten italischen Weisheit stamme; sondern in dem Sinne, daß er Gemeingut und gewissermaßen Bestandteil des christlichen Denkens war. In der Tat gibt es nichts, was einem Christen, der jeden Tag sein Credo an einen allmächtigen, allwissenden Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde, betet, vertrauter wäre als die Behauptung, daß Gott allein die vollkommene Wissenschaft von den Dingen besitzen kann, weil er allein ihr Schöpfer ist. Die erste Wahrheit — wiederholt Vico — ist in Gott, weil Gott der erste Schöpfer ist; und sie ist un-

endliche Wahrheit, weil er der Schöpfer aller Dinge ist, ganz exakte Wahrheit, weil er für sich sowohl die äußeren als die inneren Elemente der Dinge darstellt, die er alle in sich enthält. Der gleiche Satz war in den Schulen im Umlauf, insbesondere, wie es scheint, bei den Scotisten und Occamisten, und in der Renaissance vertrat ihn Marsilio Ficino in seiner *Theologia Platonica*, indem er sagte, daß die Natur als Werk Gottes ihre Dinge mit lebendigen Ursachen aus dem Inneren erzeugt, wie der Geist des Geometers aus dem Inneren seine Figuren aufbaut; und Cardanus wiederholte, daß dies die wahre, die göttliche Wissenschaft sei, *quae res facit*, und daß unter den menschlichen Dingen nur die Geometrie ein Abbild von ihr gebe; der Skeptiker Sanchez erinnert in seinem *Quod nihil scitur* (1581) daran, daß nicht könne *perfecte cognoscere quis quae non creavit, nec Deus creare potuisset nec creata regere quae non perfecte praecognovisset; ipse ergo solus sapientia, cognitio, intellectus perfectus, omnia penetrat, omnia sapit, omnia cognoscit, omnia intelligit, quia ipse omnia est et in omnibus, omniaque ipse sunt et in ipso*¹⁾. Doch Vico beschränkt sich nicht auf derartige Behauptungen; er erkannte als erster die Fruchtbarkeit des in jenem Satze ausgedrückten Gedankens; aus der Lobpreisung der unendlichen Macht und Weisheit Gottes und deren Gegenüberstellung mit der begrenzten des Menschen, gewann er Descartes gegenüber das allgemeine erkenntnistheoretische Prinzip, daß nämlich die Bedingung, ein Ding zu erkennen, darin bestehe, es zu schaffen und das Wahre das Geschaffene selbst sei: *verum ipsum factum*.

Das ganz allein will man ausdrücken — erklärt er —, wenn man behauptet, Wissenschaft sei *per causas scire*; denn die Ursache ist das, was zur Hervorbringung der Wirkung keines fremden Dings bedarf, die Gattung oder der Modus einer Sache; die Ursache kennen, bedeutet die Sache selbst ins Werk setzen, sie aus ihrer Ursache beweisen und schaffen können. Mit anderen Worten, es bedeutet eine ideale Neuschöpfung dessen, was praktisch geschaffen wurde und geschaffen wird. Die Erkenntnis und das Tun müssen eines für das andere zu setzen sein, so wie in Gott Intellekt und Wille gleichzusetzen und nur Eines sind.

1) Wegen der Quellen s. meine Studie: *Le fonti della gnoseologia vichiana* (citirt im bibliographischen Anhang) p. 243—258. Auf den Gedanken des Sanchez (cf. *Opera medica*, Ausg. von Tolosae Tectosagum, 1636, p. 110) lenkte die Aufmerksamkeit Windelband, *Gesch. d. neuer. Philos.*, 3. Aufl., I, S. 23.

So wäre denn, nachdem in der Verknüpfung von Wahrheit und Tun das Ideal der Wissenschaft festgestellt und die wahre Natur der Wissenschaft erkannt ist — da das Ideal die wahre Wirklichkeit ist —, die erste Folgerung, die aus dieser Erkenntnis gezogen werden muß, eben die, welche die Platoniker und die Skeptiker der Renaissance aus ihr zogen: die Unmöglichkeit der Wissenschaft für den Menschen. Wenn Gott die Dinge geschaffen hat, so kennt Gott allein sie nach ihren Ursachen; er allein kennt ihre Gattungen oder Modi; er allein besitzt die Wissenschaft von ihnen. Hat vielleicht der Mensch die Welt geschaffen? Hat er die eigene Seele geschaffen?

Dem Menschen ist nicht die Wissenschaft, sondern nur das Bewußtsein gegeben, das sich gerade mit den Dingen beschäftigt, von denen man nicht beweisen kann, aus welcher Gattung oder Form sie entstehen. Die Wahrheit des Bewußtseins ist die menschliche Seite des göttlichen Wissens und verhält sich zu ihm wie die Oberfläche zum Inhalt: statt Wahrheit müßte sie vielmehr Gewißheit heißen. Zu Gott gehört das *intelligere*, zum Menschen das bloße *cogitare*, das Denken, das Bestreben, die Elemente der Dinge vereinigen zu wollen, ohne sie jemals alle vereinigen zu können. Zu Gott gehört die beweisbare Wahrheit, zum Menschen die nicht bewiesenen und nicht wissenschaftlichen Kenntnisse, die aber gewiß sind infolge unbezweifelbarer Anzeichen oder glaubhaft durch die Kraft guter Vernunftschlüsse oder wahrscheinlich durch die Hilfe überzeugender Konjekturen.

Das Gewisse — die Wahrheit des Bewußtseins — ist nicht Wissenschaft, doch es ist darum noch nicht das Falsche. Und Vico hütet sich wohl, die Lehren Descartes als falsch zu bezeichnen: Er will sie nur von dem Rang vollkommener Wahrheit zu dem fragmentarischer Wahrheit herabsetzen, von der Wissenschaft zum Bewußtsein. Das *cogito ergo sum* ist durchaus nicht falsch. Daß es schon der Plautinische Sosias im Munde führt, ist durchaus kein Grund, es zu verwerfen, sondern es anzunehmen, doch als Wahrheit des bloßen Bewußtseins. Da das Denken nicht Ursache meines Seins ist, so folgert aus ihm keine Wissenschaft von meinem Sein; würde sie aus ihm folgern, so wäre der Gedanke die Ursache des Körpers, da der Mensch — wie die Cartesianer annehmen — aus Seele und Körper besteht; und das würde uns in all das dornige Gestrüpp der Dispute über die Einwirkung des Geistes auf den Körper und des Körpers auf den Geist verwickeln. Das *cogito* ist also ein bloßes Zeichen oder Indicium meines Seins: nichts weiter. Die

klare und deutliche Idee kann kein Kriterium liefern, weder für andere Dinge noch auch für den Geist selbst. Denn der Geist schafft sich nicht selbst, indem er sich erkennt, und weil er sich nicht schafft, so kennt er die Gattung oder den Modus nicht, nach dem er sich erkennt. Doch ist die klare und deutliche Idee das, was allein dem menschlichen Geist gestattet ist, und als sein einziger Reichtum von höchstem Wert. Auch bei Vico behält die Metaphysik das Primat unter den menschlichen Wissenschaften, die alle von ihr ausgehen; doch während sie bei Descartes mit sicherer, dem geometrischen Verfahren ebenbürtigen Beweismethode vorwärtsschreiten kann, muß sie sich bei Vico mit dem Wahrscheinlichen begnügen, weil sie keine Wissenschaft nach Ursachen, sondern von Ursachen ist. Und mit dem Wahrscheinlichen begnügte sie sich in ihren Blütezeiten im antiken Griechenland und im Italien der Renaissance; erst als sie das Wahrscheinliche preisgeben wollte und sich von dem hochmütigen Grundsatz: *sapientem nihil opinari* verleiten ließ, da begann sie in Verwirrung und in Verfall zu geraten. Das Dasein Gottes ist gewiß, aber es ist nicht wissenschaftlich beweisbar, und jeder Versuch, es beweisen zu wollen, muß weniger als Zeugnis der Frömmigkeit denn als solches der Ruchlosigkeit angesehen werden, weil wir, um Gott zu beweisen, ihn schaffen müßten; der Mensch müßte zum Schöpfer Gottes werden. Ebenso muß man alles für wahr halten, was uns von Gott geoffenbart wurde, aber nicht danach fragen, auf welche Art es wahr sei; denn das werden wir niemals begreifen können. Auf die geoffenbarte Wahrheit und das Bewußtsein von Gott stützen sich die menschlichen Wissenschaften und finden dort ihre Wahrheitsnorm; aber der Untergrund selbst ist Wahrheit des Bewußtseins, nicht der Wissenschaft.

So wie Vico die Wissenschaften herabsetzte, die Descartes bevorzugte und pflegte, nämlich Metaphysik, Theologie und Physik, so erhob er andererseits diejenigen Formen des Wissens, die Descartes herabgesetzt hatte: die Geschichte, die naturwissenschaftliche Beobachtung, die empirische Kenntnis von dem Menschen und der Gesellschaft, die Beredsamkeit und die Dichtkunst. Oder besser gesagt, er hat es gar nicht nötig, sie zu erheben, um sie zu rechtfertigen: durch den Beweis, daß die stolzen Wahrheiten der von der geometrischen Methode geleiteten Philosophie sich auch nur auf Wahrscheinlichkeit und Behauptungen von bloßem Bewußtseinswert beschränken, sind die anderen Wissensformen bereits

gebührend und vollkommen gerechtfertigt; denn sie befinden sich nun alle gleichmäßig auf derselben Höhe oder Tiefe, wie man es bezeichnen will. Der Gedanke einer vollkommenen menschlichen Wissenschaft, die einer anderen die Berechtigung dieses Namens verweigert, weil sie nicht auf Tätigkeit der Vernunft, sondern auf Autorität gegründet sei, wird als illusorisch erklärt. Die Autorität der eigenen und der fremden Beobachtungen und Ansichten, die allgemeine Meinung, die Ueberlieferung, das Bewußtsein des menschlichen Geschlechts werden wieder in die Aufgabe eingesetzt, die sie immer besaßen und auch bei Descartes selbst hatten; dieser verachtete — wie es zu geschehen pflegt — das, was er selbst in reicher Fülle besaß und sich ausgiebig zunutze gemacht hatte, und diskreditierte als höchst gelehrter Mann die Gelehrsamkeit und Bildung, wie jemand, der gesättigt ist, es sich erlauben kann mit Verachtung von der Speise zu sprechen, die schon als Blut durch seine Adern kreist. Die Polemik Descartes gegen die Autorität hatte sich in gewisser Hinsicht als wohlthätig erwiesen; denn sie hatte die allzu feige und sklavische Gewohnheit erschüttert, sich immer auf die Autorität zu stützen. Aber daß nur das eigene, individuelle Urteil herrschen soll, das das Wissen nach dem eigenen individuellen Bewußtsein von Grund aus umzugestalten anstrebt — daß man — wie z. B. Malebranche — zuletzt sogar wünscht, alle antiken Philosophen und Dichter verbrannt zu sehen und zur Nacktheit Adams zurückzukehren —, das ist eine Tollheit oder zum mindesten eine Uebertreibung, aus der man einen Weg zurück zur richtigen Mitte finden muß. Und die richtige Mitte besteht darin, daß man seinem eigenen Urteil folgt, doch auch die Autorität etwas berücksichtigt; daß man in katholischer Weise den Glauben mit der vom Glauben begrenzten und für den Glauben selbst nutzbringenden Kritik vereinigt, entsprechend dem unzerstörbaren Charakter bloßer Wahrscheinlichkeit, den das Wissen oder die menschliche Wissenschaft hat, im Gegensatz zu der Richtung der Reformation, in der der innere Geist eines jeden sich zur göttlichen Regel der Dinge macht, die man glauben soll.

Uebrigens gibt es eine Gruppe der cartesianischen Wissenschaften, denen Vico anscheinend, ebenso wie seine Vorgänger aus der Renaissance, eine bevorzugte Stellung zuerkennt; und zwar nicht im Bereiche des Bewußtseins, sondern der wahren und eigentlichen Wissenschaft, nicht in der Gewißheit, sondern in der Wahrheit; die mathematischen Disziplinen. Das sind seiner Meinung nach

die einzigen Kenntnisse, die der Mensch in einer dem göttlichen Wissen durchaus identischen, nämlich vollkommenen und beweisbaren Weise besitzt. Und zwar nicht, wie Descartes annahm, wegen ihres Evidenzcharakters. Die Evidenz, deren man sich bei den physischen und praktischen Dingen bedient, liefert nicht eine Wahrheit von derselben Kraft wie in der Mathematik. Auch ist die Mathematik nicht durch sich selbst evident: mit Hilfe welcher klaren und deutlichen Idee könnte man wohl begreifen, daß die Gerade aus unteilbaren Punkten besteht? Aber wenn man den unteilbaren Punkt in der Welt der realen Dinge auch nicht begreifen kann, so läßt er sich doch definieren; und durch das Definieren gewisser Namen verschafft sich der Mensch die Elemente der Mathematik, mit den Postulaten überträgt er sie auf die Unendlichkeit, mit den Axiomen setzt er gewisse, ewige Wahrheiten fest; und dadurch, daß er ihre Elemente mit Hilfe dieses Unendlichen und dieser Ewigkeit ordnet, schafft er das Wahre, das er lehrt. Die Geltungskraft der Mathematik stammt also nicht aus dem cartesianischen Kriterium, sondern im Gegenteil, aus dem Kriterium, das Vico verkündete; nicht aus der Evidenz, sondern aus der Gleichsetzung des Erkennens mit dem Schaffen: *mathematica demonstramus quia verum facimus*. Der Mensch nimmt die Eins und multipliziert sie, er nimmt den Punkt und zeichnet ihn; so schafft er die Zahlen und Größen, die er als sein eigenes Werk vollkommen erkennt. Die Mathematik ist eine operative Wissenschaft, und zwar nicht nur in ihren Problemen, sondern auch in ihren Theoremen selbst, obgleich man gewöhnlich annimmt, diese seien das Ergebnis reiner theoretischer Betrachtung. Deshalb ist sie auch eine Wissenschaft, die nach Ursachen beweist, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Meinung, die der Mathematik den Begriff der Ursache abspricht; sie ist vielmehr die einzige unter den menschlichen Wissenschaften, die wirklich an Hand von Ursachen ihre Beweise führt. Aus diesem Verfahren entstehen ihre wunderbaren Wahrheiten, und das ganze Geheimnis der geometrischen Methode besteht darin, zuerst die Worte zu definieren, d. h. die Begriffe zu schaffen, mit denen man zu disputieren hat, dann einige allgemeine Grundsätze aufzustellen, mit denen der andere, mit dem man disputiert, einverstanden ist, schließlich, wenn es nötig ist, etwas zu fordern, was man von Natur zugestehen kann, um daraus die Gedankengänge abzuleiten, die ohne irgendeinen Ausgangspunkt nie zu einem Ende führen würden; und mit diesen einfacheren,

bewiesenen Wahrheitsprinzipien allmählich zu den zusammengesetzteren fortzuschreiten und letztere erst zu behaupten, wenn man alle Teile, aus denen sie sich zusammensetzen, der Reihe nach geprüft hat.

Man möchte fast sagen, daß Vico über den Wert der Mathematik mit Descartes vollkommen einig sei und von ihm nur in der Begründung dieses Wertes abweiche. Und angenommen, daß seine Begründung als tiefer zu betrachten sei, so würde das mathematische Ideal, daß jener für die Wissenschaft aufstellte, nur noch zu größerer Kraft und höherem Ruhm gelangen. Wenn die einzige vollkommene Erkenntnis, deren der menschliche Geist fähig ist, die mathematische ist, so muß man sich selbstverständlich nach ihr richten und nach ihrem Muster die anderen Erkenntnisse formen oder beurteilen. So hätte Vico also in der Absicht Descartes zu widerlegen, ihm eine bessere Begründung verschafft, als jener selbst vermutet hätte. Doch wenn dies auf den ersten Blick auch so scheint — und mancher Interpret dieser Ansicht gewesen sein mag —, so entdeckt man bei genauerer Beobachtung, daß die große Vollkommenheit, die Vico der Mathematik zuschreibt, mehr scheinbar als wirklich ist; daß die Zuverlässigkeit, die er jenem Verfahren nachrühmt, seinem eigenen Geständnis nach auf Kosten der Wirklichkeit erworben ist; und daß alles in allem das Gewicht dieser Theorie weniger auf der Wahrheit als vielmehr der Willkür jener Wissenschaft liegt. Und in dieser Betonung ihres willkürlichen Charakters unterscheidet er sich nicht nur von den erwähnten Philosophen der Renaissance, sondern auch von Galilei und seiner Schule ¹⁾.

In der Tat gelangt der Mensch — so sagt er —, wenn er versucht, die Natur der Dinge zu erforschen und sich schließlich klar darüber wird, sie auf keine Weise erfassen zu können, weil er die Elemente, aus denen sie sich zusammensetzen, nicht in sich trägt, sondern diese sich vielmehr alle außerhalb von ihm befinden, allmählich dazu, aus diesem Fehlen seines Geistes eine Tugend zu machen; und mit der Abstraktion — doch wohlgerne nicht mit der Abstraktion von den materiellen Dingen, da Vico der Mathematik ja keinen empirischen Ursprung zuerkennt, sondern mit der Abstraktion, die man an metaphysischen Wesen übt —, formt er sich zwei Dinge, *duo sibi confingit*: den Punkt zum Zeichen

1) Vgl. über die Geschichte der Erkenntnistheorie der Mathematik bis [zu Vico meine zitierte Studie, p. 258—67.

und die Zahleneinheit zum Multiplizieren. Beides sind Fiktionen (*utrumque fictum*), weil der gezeichnete Punkt nicht mehr Punkt ist und die multiplizierte Eins nicht mehr Eins. Von diesen Fiktionen ausgehend, unternimmt er es aus eigener Willkür (*proprio iure*) zum Unendlichen fortzuschreiten, so daß sich die Geraden ins Unendliche verlängern lassen und die Eins sich unzählige Male multiplizieren läßt. So konstruiert er für seinen Gebrauch eine Welt von Formen und Zahlen, die er ganz in sich trägt; und indem er die Linien verlängert, zerschneidet, zusammensetzt, indem er die Zahlen addiert, subtrahiert und mit ihnen rechnet, schafft er unendliche Werke und erkennt unendliche Wahrheiten. Da er nicht die Dinge definieren kann, definiert er Namen; da er nicht die wirklichen Elemente fassen kann, begnügt er sich mit imaginären Elementen, aus denen Ideen entspringen, die keinen Widerspruch zulassen. Gott ähnlich — *ad Dei instar* —, ohne jedes materielle Substrat, gewissermaßen aus dem Nichts schafft er Punkt, Gerade und Fläche: den Punkt als Begriff des Unteilbaren; die Gerade als Begriff des verlängerten Punktes, d. h. der Länge ohne Breite und Tiefe; die Fläche als Begriff zweier verschiedener, sich in ein und demselben Punkt schneidender Geraden, d. h. der Länge und Breite ohne Tiefe. So überwinden die mathematischen Disziplinen den Fehler der menschlichen Wissenschaft, die Dinge stets außerhalb von sich zu haben und nicht selbst zu schaffen, was sie erkennen will. Sie schaffen, was sie erkennen, tragen ihre Elemente in sich selbst und sind deshalb in vollkommener Aehnlichkeit mit der göttlichen Wissenschaft gebildet (*scientiae divinae similes evadunt*).

Wer bei Vico diese und ähnliche Schilderungen und Lobpreisungen des mathematischen Verfahrens liest, glaubt fast einen Schatten von Ironie zu bemerken, der, wenn er vielleicht auch nicht in seiner Absicht liegen mag, doch sicher aus den Dingen selbst hervorgeht. Die leuchtende Wahrheit der Mathematik entspringt also der Verzweiflung an der Wahrheit, ihre gewaltige Kraft der anerkannten Ohnmacht! Die Aehnlichkeit des mathematischen Menschen mit Gott ist nicht allzu verschieden von der des Kopisten eines Werks mit seinem Schöpfer; das, was Gott im Universum der Wirklichkeit ist, dasselbe ist der Mensch allerdings im Universum der Größen und Zahlen, aber dies Universum ist bewohnt von Abstraktionen und Fiktionen. Die dem Menschen übertragene Göttlichkeit ist gewissermaßen nur eine Farce.

Infolge des andersartigen Ursprungs, den Vico der Mathematik zuerkennt, wird auch ihre Wirksamkeit stark eingeschränkt. Die Mathematik steht nicht mehr wie bei Descartes an der Spitze des menschlichen Wissens, als aristokratische Wissenschaft, dazu bestimmt, die subalternen Wissenschaften zu erlösen und zu beherrschen; sondern sie befindet sich in einem zwar einzigartigen, aber doch recht begrenzten Kreise, und sobald sie einmal versucht, aus ihm herauszutreten, verliert sie plötzlich ihre ganze wunderbare Kraft.

Die Macht der Mathematik stößt auf Hindernisse *a parte ante* und *a parte post*: in ihrer Begründung und in dem, was sie ihrerseits zu begründen in der Lage ist. In ihrer Begründung, weil, wenn sie sich auch ihre Elemente schafft, nämlich die als Ausgangspunkt dienenden Fiktionen, sie doch nicht den Stoff schafft, aus dem sie zugeschnitten sind; denn diesen liefert ihr ebenso wie den anderen menschlichen Wissenschaften die Metaphysik, die ihnen den eigentlichen Gegenstand nicht geben kann und deshalb nur gewisse Bilder von ihm gibt. Von der Metaphysik nimmt die Geometrie den Punkt zum Zeichnen — d. h. um ihn als Punkt zu vernichten — und die Arithmetik die Eins zum Multiplizieren — d. h. um sie als Eins zu zerstören —. Und da die metaphysische Wahrheit — und mag sie dem Bewußtsein auch noch so gewiß erscheinen — nicht beweisbar ist, so beruht die Mathematik in letzter Analyse schließlich auch auf der Autorität und Wahrscheinlichkeit. Das genügt, um jeden Versuch, die Metaphysik auf mathematische Weise behandeln zu wollen, als trügerisch zu entlarven. Vico scheint eine Art Zirkel zwischen Geometrie und Metaphysik anzunehmen, indem erstere nämlich ihre Wahrheit von der letzteren empfängt und das Empfangene wieder in Metaphysik zurückverwandelt; so bestätigt er die menschliche Wissenschaft mit der göttlichen und umgekehrt. Doch diese Auffassung — die mehr als anfechtbar ist und die man ohne weiteres als inkohärent und widerspruchsvoll bezeichnen kann — erinnert doch eher an den metaphysischen oder vielmehr symbolischen und poetischen Gebrauch, den Pythagoras und andere Philosophen des Altertums und der Renaissance von der Mathematik machten, und hat nichts mit einer nach Art der Cartesianer mathematisch behandelten Philosophie zu tun. Die Geometrie wäre, nach Vicos Urteil, die einzige Hypothese, mit deren Hilfe man von der Metaphysik zur Physik gelangen kann; doch bei dieser Auffassung bliebe sie eine Hypothese, eine Wahrschein-

lichkeit, eine Art Mittelding zwischen Glauben und Kritik, zwischen Einbildungskraft und Vernunft, wie es die Metaphysik, und die menschliche Wissenschaft ganz allgemein, nach Vicos Anschauung in dieser ersten Form seiner Erkenntnistheorie bleibt.

Ebenso wie die Mathematik die Metaphysik nicht begründet, sondern vielmehr von ihr abzuleiten ist, so ist sie auch nicht imstande, die anderen Wissenschaften zu begründen, die ihr dennoch in der Ordnung der Ableitung folgen. Alle von den Zahlen und Maßen verschiedenen Gegenstände sind der geometrischen Methode in der Tat nicht zugänglich. Die Physik ist nicht beweisbar; wenn wir die Dinge der Physik beweisen könnten, würden wir sie schaffen — *si physica demonstrare possemus, faceremus* —; aber wir schaffen sie nicht und deshalb können wir sie auch nicht beweisen. Die Einführung der mathematischen Methode in die Physik hat dieser Disziplin nicht genützt; denn sie hat ohne diese Methode große Entdeckungen gemacht, und mit ihrer Hilfe nicht eine einzige, weder große noch kleine. Die moderne Physik gleicht in Wirklichkeit einem Hause, das die Vorfahren reich ausstatteten und dessen Mobiliar die Erben nicht vermehren, sondern nur zu ihrem Zeitvertreib umstellen und neu anordnen. Es ist deshalb nötig, die experimentelle Richtung in der Physik im Gegensatz zur mathematischen wiederherzustellen und zu fördern: die englische Richtung im Gegensatz zur französischen, den vorsichtigen Gebrauch, den Galilei und seine Schule von der Mathematik machten, im Gegensatz zu dem unvorsichtigen und anmaßenden Gebrauch der Cartesianer. Mit Recht verbietet man in England den Unterricht in der mathematischen Physik: mit dieser Methode kommt man erst vom Fleck, nachdem man Namen definiert, Axiome aufgestellt und Fragen vereinbart hat; doch in der Physik handelt es sich um die Definition von Sachen, nicht von Namen; in ihr gibt es keine Uebereinkunft, die nicht bestritten wäre, und von der widerspenstigen Natur läßt sich nichts erfragen. Daher löst sich jene Methode bestenfalls in ein einfaches und unschuldiges Wortspiel auf; und so stellt man die physischen Beobachtungen mit der Redensart: »laut Definition 4«; »laut Forderung 2«, »laut Lehrsatz 3« dar und schließt mit der feierlichen Abkürzung: »Q. e. d.«; doch ergibt sich hieraus keinerlei Beweiskraft und der Geist verbleibt nachher in der gleichen Meinungsfreiheit, die er besaß, noch bevor er diese lärmenden Methoden vernahm. Vico kann sich bei dieser Gelegenheit satirischer Vergleiche nicht enthalten. Die geo-

metrische Methode — sagt er — arbeitet, wenn sie sich auf ihrem legitimen Gebiet befindet, lautlos; lärmt sie hingegen, so ist das ein Zeichen dafür, daß sie nicht arbeitet: genau wie bei einem Handgemenge ein Hasenfuß schreit und nicht zuschlägt, während ein beherzter Mann schweigt und tödliche Schläge tut. Und weiter: Wer die geometrische Methode bei Dingen rühmt, bei denen sie nicht notwendigerweise Zustimmung bedingt, gleicht damit, daß er sagt: »Das ist ein Axiom!« oder »Dies ist bewiesen!« einem Maler, der unter formlose Gemälde, die an sich nicht erkennbar sind, schreibt: »Dies ist ein Mensch!« »Dies ist ein Satyr!« »Dies ist ein Löwe!« usw. Daher kommt es, daß mit der gleichen geometrischen Methode Proclus die Prinzipien der Aristotelischen Physik beweise, Descartes aber die seinigen, die, wenn auch nicht entgegengesetzt, so doch bestimmt davon verschieden seien; und doch waren sie beide Geometer, von denen man nicht sagen kann, daß sie die Methode nicht anzuwenden wußten. Nicht die geometrische Methode, sondern den geometrischen Beweis müßte man in die Physik einführen, wenn dies möglich wäre; doch gerade das ist uns versagt. Noch weniger ist es bei den anderen, noch viel körperlicheren und konkreteren Wissenschaften möglich: am allerwenigsten bei den moralischen Wissenschaften. Und da man keinen Gebrauch von der Sache machen kann, mißbraucht man statt dessen den Namen; und genau so wie der Titel »Herr«, den Tiberius einst als zu anmaßend von sich wies, heute auch dem allerniedrigsten Menschen gegeben wird, so hat der Name »Beweis«, auf wahrscheinliche und manchmal offensichtlich falsche Begründungen angewandt, die Ehrfurcht, die man der Wahrheit schuldet, vermindert.

Für die Mathematik selbst erblickt Vico Gefahren in der Anwendung der analytischen Methoden an Stelle der geometrischen oder synthetischen. Und er bezweifelt, daß die neue Mechanik wirklich eine Frucht der Analysis sei, die den Geist, d. h. die Erfindungsgabe schwächt, und zwar im Ergebnis (*opere*) gewiß sei, aber in ihrem Wege (*opera*) dunkel, während die synthetische Methode *tum opere tum opera* ganz gewiß sei. Die Analysis führt ihre Gründe an und wartet ab, ob sich vielleicht zufällig die gesuchten Gleichungen ergeben; sie scheint daher eher eine Kunst des Ratens oder eine Maschine als ein Gedanke zu sein. Aus analogen Gründen hielt Vico gar nichts von den mehr oder weniger mechanischen Topiken und von den Iullianischen und kircherianischen Künsten der Erfindung und des Gedächtnisses.

Die Sympathie für den Experimentalismus, die Vico, wie wir sahen, von der französischen und cartesianischen Richtung trennt und ihn mehr der italienischen und der englischen, Galilei und Bacon, annähert, macht ihn auch zum Gegner des Aristotelismus und der Scholastik. Wenn er zur Erforschung der Besonderheiten und zur Verwendung der induktiven Methode mahnt — wenn er behauptet, daß das Menschengeschlecht einen gewaltigen Schatz an Wahrheiten der Physik besitze, indem diese durch Feuer, Maschinen und Instrumente Werke geschaffen habe, die den eigensten Werken der Natur glichen — wenn er seine eigene Metaphysik empfiehlt, weil sie der Experimentalphysik wohl zu dienen (*ancillantem*) wisse — so muß er den Mißkredit, in den die (seiner Meinung nach) zu allgemeine Aristotelische Physik geraten war, als wohlverdient anerkennen. Und wenn er Descartes die Einführung der physikalischen Formen in die Metaphysik und damit die Tendenz zum Materialismus vorwarf, so beschuldigte er Aristoteles und die Scholastiker des umgekehrten Irrtums, daß sie nämlich die metaphysischen Formen in die Physik einführen wollten. Gleich Bacon ist er der Ansicht, daß der Syllogismus und der Sorites nichts Neues schaffen und lediglich wiederholen, was schon in den Prämissen enthalten war; und er hebt die zahlreichen Schäden hervor, die die Aristotelischen Universalien in allen Wissenszweigen angebracht haben: in der Jurisprudenz, in der die leeren Allgemeinheiten den gesetzgeberischen Sinn ersticken; in der Medizin, der mehr an Aufrechterhaltung der Systeme als an der Heilung der Kranken liegt; im praktischen Leben, wo er mit dem Namen »thematische Menschen« diejenigen verspottet, die mit allgemeinen Sätzen Mißbrauch treiben. Aus den Universalien stammen die Homonymien oder Doppelsinne, ein Quell von Irrtümern aller Art. Dem Mißtrauen gegenüber den Universalien, die hier als allgemeine oder abstrakte Begriffe verstanden sind, entspricht bei Vico — wie dies auch häufig bei den Aristotelesgegnern der Renaissance der Fall war — die Begeisterung für die platonischen I d e e n , die metaphysischen F o r m e n oder G a t t u n g e n , wie er sie auch nennt, die ewigen und durch ihre Vollendung unendlichen Modelle der Gegenstände. Nominalist in der Mathematik und argwöhnisch gegen den Nominalismus in allen anderen Wissenszweigen, behauptet Vico die Wirklichkeit der Formen oder Ideen und berichtet, wie ihn diese Lehre schon als Jüngling angezogen habe; gelernt hatte er sie von einem seiner Lehrer, der

Scotist war und also derjenigen unter den scholastischen Philosophen anhing, die der platonischen am nächsten stand.

In ihrer Gesamtheit betrachtet ist die erste Erkenntnistheorie Vicos weder intellektualistisch noch sensualistisch noch auch wirklich spekulativ; aber sie enthält alle drei Tendenzen, die sich auf gewisse Weise gegenseitig ergänzen, nicht indem sie sich nicht einer von ihnen hierarchisch unterwerfen, sondern alle der anerkannten Unvollkommenheit der menschlichen Wissenschaft. Er möchte gerne mit einer einzigen taktischen Bewegung Dogmatikern und Skeptikern die Stirn bieten, indem er ersteren gegenüber leugnet, daß man alles wissen könne, letzteren gegenüber, daß man nichts wissen könne. Aber er gelangt statt dessen zu einer Bejahung des Skeptizismus oder Agnostizismus, bei der auch ein gewisser mystischer Zug nicht fehlt. Das göttliche Wissen ist einheitliches Wissen, das menschliche nur Fragment der Einheit; Gott weiß alle Dinge, weil er in sich die Elemente zusammenfaßt, aus denen er sie alle zusammensetzt; der Mensch sucht sie zu erkennen, indem er sie in Stücke teilt. Die menschliche Wissenschaft ist eine Art Anatomie der Werke der Natur; sie teilt den Menschen in Körper und Seele, die Seele in Intellekt und Willen, abstrahiert vom Körper Gestalt und Bewegung und von diesen das Sein und die Einheit; deshalb betrachtet die Metaphysik das Sein, die Arithmetik die Einheit und ihre Multiplikation, die Geometrie die Gestalt und ihre Maße, die Mechanik die Bewegung des Umfangs, die Physik die Bewegung des Mittelpunkts, die Medizin den Körper, die Logik die Vernunft, die Ethik den Willen. Aber es geht mit dieser Anatomie wie mit der des menschlichen Körpers, bei der die scharfsinnigsten Physiologen zweifeln, ob es infolge des Einflusses des Todes und der Sektion noch möglich sei, die wahre Lage, die Gestalt und den Gebrauch der Teile zu erforschen. Das Sein, die Einheit, die Gestalt, die Bewegung, der Körper, der Intellekt, der Wille bedeuten etwas anderes bei Gott, in dem sie Eines sind, als beim Menschen, in dem sie getrennt bleiben; in Gott leben sie, im Menschen gehen sie zugrunde. Die klare und deutliche Wahrnehmung, weit entfernt ein Beweis der Kraft zu sein, ist ein Beweis der Schwäche des menschlichen Verstands. Die physischen Formen scheinen solange evident, als man sie nicht den metaphysischen gegenüberstellt: Das *cogito ergo sum* ist völlig gewiß, wenn der Mensch sich selbst, ein begrenztes Geschöpf, betrachtet; dringt er jedoch in Gott, das einzige und wahre Sein ein, so erkennt er, daß er in Wahrheit nicht ist.

Mit der Ausdehnung und ihren drei Dimensionen glauben wir ewige Wahrheiten aufzustellen, doch in Wirklichkeit *caelum ipsum petimus stultitia*, weil die ewigen Wahrheiten nur in Gott sind. Ewig scheint uns das Axiom, daß das Ganze größer ist als der Teil, aber wenn man auf die Ursprünge zurückgeht, bemerkt man, daß es falsch ist und entdeckt, daß in einem Punkte des Kreises ebensoviel Ausdehnungskraft ist wie in seinem ganzen Umfang. Deshalb — schließt Vico — hat in der Metaphysik derjenige Nutzen, der sich bei der Meditation dieser Wissenschaft selbst verliert.

Wenn man urteilen wollte — wie man übrigens manchmal auch tat, — daß Vico in diesen Sätzen nichts anderes sei als ein Platoniker und Gefolgsmann der traditionellen christlichen Philosophie, und infolgedessen seiner ersten Erkenntnistheorie jede Bedeutung abstreiten wollte, so würde man damit jene irrige Art der Kritik und philosophischen Geschichte einschlagen, die nur die allgemeinen Ergebnisse eines Systems betrachtet und seinen besonderen Inhalt vernachlässigt, der ihm doch allein seine wahre Physiognomie verleiht. Selbstverständlich ist jeder Philosoph in seinen letzten Schlüssen stets entweder Agnostizist oder Mystiker oder Materialist oder Spiritualist usw.; d. h. er gehört in eine der ständigen Kategorien, innerhalb deren der philosophische Gedanke und die philosophische Untersuchung kreisen. Aber eine derartig einseitige Darstellung der Philosophen unterstützt nur das Vorurteil, daß sich die Geschichte des Gedankens unfruchtbar immer wieder selbst wiederhole, indem sie von einem Irrtum in den anderen falle und den alten Irrtum zugunsten des neuen verlasse, der ja dann seinerseits auch ein alter wäre, nur aufgeputzt oder jung gefärbt. Der Platonismus, Agnostizismus oder Mystizismus Vicos ist höchst originell, weil er vollständig aus Lehren besteht, die nicht unter, sondern hoch über dem Niveau der zeitgenössischen Philosophie liegen.

Die erste dieser Lehren ist die Theorie des Erkennens als **K o n - v e r s i o n** des **W a h r e n** und des **G e s c h a f f e n e n**, durch die er das tautologische Kriterium von der klaren und deutlichen Wahrnehmung ersetzt. Obgleich diese Konversion in Vicos Augen ein dem Menschen unerreichbares Ideal darstellt, so wird dennoch die Bedingung und die Natur der Erkenntnis, die Identität des Gedankens und des Seins, ohne die das Erkennen unvorstellbar ist, durch sie genau bestimmt. Die zweite ist die Enthüllung des Wesens der Mathematik, die wegen ihres Ursprungs eine Sonderstellung unter den anderen menschlichen Kenntnissen einnehme, streng

nur wegen ihrer Willkürlichkeit, bewunderungswürdig, aber ungeeignet, das übrige menschliche Wissen zu beherrschen und umzuformen. Die dritte Lehre endlich ist die Rechtfertigung der Welt der *Intuition, Erfahrung, Wahrscheinlichkeit und Autorität*, all jener Formen, die der Intellektualismus nicht kannte oder leugnete. In diesen drei Punkten war der Agnostiker, Platoniker und Mystiker Vico weder agnostisch noch platonisch noch mystisch und gelangte in ihnen über Descartes hinaus, den er, unter diesen drei Gesichtspunkten, einer endgültigen Kritik unterzog.

Dafür übertraf Descartes Vico jedoch noch in jenem *Dogmatismus*, von dem Vico um keinen Preis etwas wissen wollte. Ob nun mit Erfolg oder nicht, Descartes hat eine vollkommene, aus dem inneren Bewußtsein abgeleitete, menschliche Wissenschaft aufzustellen versucht. Vico hingegen, der den französischen Philosophen für zu anmaßend hielt und an dem Versuch verzweifelte, behauptete die Transcendenz der Wahrheit, stützte sich auf die Offenbarung und beschränkte sich darauf, eine Metaphysik *humana imbecillitate dignam* zu geben. Seine Erkenntnistheorie war eine Lehre der *Demut*, wie die von Descartes eine des *Hochmuts*. Nun konnte Vico auf diesem Wege aber auch nur vom Fleck kommen, wenn er wenigstens einen Teil seiner Demut ablegte und etwas von dem Hochmut des Descartes annahm, wenn er in seinen katholischen Geist ein wenig von dem Sauerteig protestantischen Geistes aufnahm, den er für so gefährlich hielt, und eine Philosophie zu schaffen versuchte, die weniger den menschlichen Schwächen als vor allem dem Menschen selbst gerecht wurde, dem Menschen, der zugleich schwach und stark ist, Mensch ist und Gott. Und dieser Fortschritt tritt in der nächsten Form seines Gedankens klar zutage.

II.

DIE ZWEITE FORM DER VICHIANISCHEN ERKENNTNISTHEORIE.

Vicos sehr starkes Glaubensbedürfnis und die vollkommene Hingabe seiner Seele an den Katholizismus seiner Zeit und seines Landes banden ihn fest an die platonisch-christliche Erkenntnistheorie und Metaphysik; wegen solcher psychologischen Hindernisse konnte diese die Widersprüche, mit denen sie durchsetzt war, in

seinem Geiste nicht entfalten. Die Idee Gottes beherrschte und stützte ihn zugleich; und er besaß weder die Kühnheit noch empfand er das Bedürfnis, von Grund aus zu erforschen, welcher Wert der Offenbarung beizumessen sei, ob man sich einen Gott außerhalb der Welt vorstellen könne oder wie der Mensch Gott behaupten könne, ohne ihn zu beweisen und damit selbst zu schaffen. Damit Vico einen neuen Weg, der den menschlichen Geist zur Ueberwindung der christlich-platonischen Auffassung führen sollte, erschließen und zum Teil auch selbst beschreiten konnte, war es unumgänglich notwendig, daß die Vorsehung — um uns auch hier eines vichianischen Gedankengangs zu bedienen, der später eine Erklärung finden wird — ihm gegenüber eine Täuschung anwandte und ihn durch lange und labyrinthische Windungen zur Mündung des neuen Weges führte, ohne ihn ahnen zu lassen, woher dieser komme.

Die Schriften, in denen Vico seine erste Erkenntnistheorie entwickelte (*De ratione studiorum*, *De antiquissima italorum sapientia* und die anschließenden Polemiken), gehören dem Zeitraum zwischen 1708 und 1712 an. Im folgenden Jahrzehnt fühlte sich Vico immer stärker zu der Beschäftigung mit Untersuchungen über die Geschichte des Rechts und der Kultur hingezogen. Er las Grotius, um sich für die Niederschrift der Biographie des Antonio Carafa vorzubereiten und ließ sich in Debatten über das Naturrecht ein; er vertiefte seine Studien über das römische Recht und die allgemeine Rechtswissenschaft, um eines Lehrstuhls für Jurisprudenz an der Universität in Neapel würdig zu werden; er beschäftigte sich von neuem mit dem Ursprung der Sprachen, Religionen und Staaten, wenig befriedigt von den historischen Thesen, die er in der Schrift *De antiquissima* aufgestellt hatte, vielleicht auch betroffen von manchen kritischen Einwänden eines Rezensenten im »*Giornale dei letterati*«; der Unterricht in der Rhetorik, der sein Beruf war, verschaffte ihm ständig Gelegenheit, über Natur und Geschichte der Dichtung und der Sprachformen nachzudenken. Wenn es also ungenau ist zu behaupten, Vico sei nicht durch einen philosophischen, sondern durch einen philologischen Prozeß zu seiner neuen, in der zweiten *Scienza nuova* gipfelnden Richtung gelangt — denn selbstverständlich kann eine philosophische Richtung nur aus einem ebenfalls philosophischen Prozeß entstehen —, so haben ihm doch unzweifelhaft seine philologischen Studien das Material und den Impuls zu seinem neuen Gedanken geboten.

Bei diesen Studien machte er eine wichtige Erfahrung: nämlich, daß dieses Studienmaterial von seinem Gedanken nicht ohne Hilfe gewisser notwendiger Grundsätze, die in jedem Teil der von ihm betrachteten Geschichte immer wieder auftreten, behandelt werden konnte und behandelt wurde. Eine Weile hatte er geglaubt, daß die moralischen Wissenschaften, am Maßstabe der mathematischen Methode gemessen, hinsichtlich der Sicherheit an unterster Stelle stehen. Nun entdeckte er, in täglicher Berührung mit diesen Wissenschaften, genau das Gegenteil: nichts ist sicherer als das Fundament der moralischen Wissenschaften.

Und diese Sicherheit war nicht die einfache cartesianische Evidenz, bei der das Objekt außen bleibt, ob man es gleich in sich zu haben behauptet; sondern eine wahrhaft innerliche, auf innerliche Weise erlangte Sicherheit. Indem Vico seinen Geist den geschichtlichen Tatsachen zuwandte, fühlte er, daß er sich etwas, was er bereits besaß, noch besser zu eigen machte, daß er von seinem eigenen Gut wiederum Besitz ergriff. Er rekonstruierte die Geschichte des Menschen; und was war die Geschichte des Menschen anderes als ein Erzeugnis des Menschen selbst? Wer macht die Geschichte, wenn nicht der Mensch, mit seinen Gedanken, seinen Gefühlen, seinen Leidenschaften, seinem Willen und seinen Taten? Und bemüht sich nicht ein und derselbe menschliche Geist, der sie macht, sie zu durchdenken und zu erkennen? Die Wahrheit der geschichtserzeugenden Prinzipien erwächst also nicht aus der Kraft der klaren und deutlichen Idee, sondern aus dem unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis.

Das bedeutete, daß die Entdeckung, die Vico nunmehr machte, nämlich die den moralischen Wissenschaften jetzt zuerkannte Wahrheit, die Vision von einer neuen Anwendung des bereits in der vorhergehenden Periode seiner Spekulation formulierten erkenntnistheoretischen Prinzips war, d. h. des in der Konversion des Wahren und Geschaffenen enthaltenen Wahrheitskriteriums. Die von ihm angeführte Ursache, der zufolge der Mensch vollkommene Wissenschaft von der menschlichen Welt besitzen kann, besteht eben darin, daß der Mensch selbst die menschliche Welt geschaffen hat; »denn es kann nirgends größere Gewißheit für die Geschichte geben als da, wo der, der die Dinge tut, sie auch erzählt.«

Infolge dieser Anknüpfung an die frühere Theorie nahm die Behauptung über die Möglichkeit der moralischen Wissenschaften, subjektiv betrachtet, in Vicos Geist nicht die Bedeutung einer Revolution an, die die Ordnung seiner Ideen von Grund auf erschüttert und ihn gezwungen hätte, sich nach einer vollkommen neuen Ordnung umzusehen; und sie zog auch nicht die Folgen einer solchen Revolution nach sich. Jene Behauptung erschien ihm einerseits als eine Bestätigung seiner alten Lehre, als ein Beispiel, das zu den schon früher von ihm angeführten Beispielen vollkommener Wissenschaft — der göttlichen Wissenschaft vom Universum und der menschlichen Wissenschaft von der mathematischen Welt — hinzukam; und andererseits als eine Erweiterung des Erkenntnisfeldes dessen Grenzen — denn gewisse Grenzen gab es immer noch — er ursprünglich zu eng gezogen hatte. Zuerst hatte er nur eine schmale leuchtende Sphäre inmitten eines weiten dunklen oder schwach beleuchteten Feldes umgrenzt; nun erweiterte sich die leuchtende Sphäre etwas, während die dunkle Zone dementsprechend kleiner wurde. Eine Erweiterung, die ihn nicht im geringsten mit seinen religiösen Ueberzeugungen in Konflikt brachte, sondern diese vielmehr zu begünstigen und umgekehrt auch von ihnen begünstigt zu werden schien. Oder lehrt die Religion vielleicht nicht die Freiheit, Verantwortlichkeit und Bewußtheit, die der Mensch bei seinen eigenen Handlungen und Taten besitzt?

Vico fühlte also nicht das Bedürfnis, ein neues metaphysisches Buch zu schreiben; denn es dünkte ihn genug, dem schon geschriebenen einen Anhang anzugliedern und seine früheren Behauptungen ein wenig zu überarbeiten. Seine neue Erkenntnistheorie, die an dem allgemeinen, im Gegensatz zum cartesianischen Kriterium aufgestellten Wahrheitskriterium festhielt — daß nämlich nur derjenige, der die Dinge schafft, sie erkennt —, teilte alle Dinge in die Welt der Natur und die Welt des Menschen; aus der Beobachtung, daß Gott die Welt der Natur geschaffen hat, und also Gott allein Kenntnis von ihr besitzt, beschränkte er den Agnostizismus auf die physische Welt allein und erklärte andererseits, daß der Mensch die Wissenschaft von der menschlichen Welt besitze, da er sie ja geschaffen habe. So erhob er die vorher ausschließlich auf Indizien und Wahrscheinlichkeit beruhenden Kenntnisse von den menschlichen Angelegenheiten zum Range einer vollkommenen Wissenschaft; und er gab seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß die Philo-

sophen soviel Mühe darauf verwenden, sich die Wissenschaft von der dem Menschen verschlossenen Welt der Natur anzueignen, dafür aber die menschliche oder politische Welt oder (wie er sie auch nannte) die Welt der Völker, von der Kenntnis zu erlangen möglich ist, vernachlässigen. Die Ursache dieses Irrtums fand er darin, daß es für den im Körper versunkenen und begrabenen menschlichen Geist leicht ist, körperliche Dinge zu empfinden, hingegen mühselig und anstrengend, sich selbst zu erkennen, genau so wie das körperliche Auge alle äußeren Gegenstände sieht, aber des Spiegels bedarf, um sich selbst zu erblicken.

In jeder anderen Hinsicht blieben seine Ideen unverändert: jenseits der menschlichen Welt lag nach wie vor die dem Menschen unzugängliche, übernatürliche Welt und die natürliche Welt, die auch in gewissem Sinne übernatürlich war; jenseits der vollkommenen Wissenschaft, die der Mensch von sich selbst haben kann, die platonisch-christliche Metaphysik, wie sie der Schwäche, von der der Mensch unverändert auch weiterhin betroffen blieb, entsprach. Die naturwissenschaftlichen Disziplinen wurden noch immer als halbe Wissenschaften betrachtet, die Mathematik als ein abstraktes Gebilde, — stark in der Abstraktion, machtlos gegenüber der Wirklichkeit. Mit dem gleichen Haß wie früher verfolgte er den Syllogismus des Aristoteles, den Sorites der Stoiker und die geometrische Methode der Cartesianer; mit derselben Liebe pries er die Induktion, die Verulam — »gleich groß als Philosoph und Politiker« — in seinem *Organon* empfahl und die die Engländer mit großem Nutzen in der experimentellen Philosophie anwandten.

Für eine Revision seiner Ansicht über die Anwendbarkeit der geometrischen Methode könnte man Vicos häufige Behauptung halten, er habe die Wissenschaften von den menschlichen Dingen nach einer »streng geometrischen Methode« aufgebaut. Aber ganz abgesehen davon, daß der Aufbau der *Scienza nuova* geradezu das Gegenteil eines geometrischen Aufbaus ist, warnt er gleichzeitig und in denselben Büchern unaufhörlich vor dem Gebrauch der mathematischen Methode in den physischen und moralischen Dingen; denn »dort, wo es keine Figuren von Linien oder Zahlen gibt oder sie nicht notwendig anwendbar ist, kann sie oft, anstatt die Wahrheit zu beweisen, scheinbare Beweise für das Falsche liefern«; so wäre also die angebliche Revision ein offensichtlicher Widerspruch, wenn man ihr nicht eine Deutung geben könnte, die die Folgerichtigkeit von Vicos Gedanken vollkommen wiederherzu-

stellen imstande ist. Eine sehr einfache Deutung; nachdem man nämlich jetzt den moralischen Wissenschaften ebenso wie der Mathematik die Fähigkeit, das Wahre und das Geschaffene zu konvertieren, zuerkannt hatte, konnten und mußten sie sich nach einer der synthetisch-geometrischen Methode *analogen Methode*, durch die man von einer Wahrheit zu einer anderen unmittelbaren Wahrheit vordringt, entwickeln und die menschliche Welt von den idealen Anfängen in ihren Fortschritten bis zu ihrer Vollendung verfolgen; so daß der Lernende nicht hoffen durfte, ihre Lehren sprungweise zu begreifen, sondern sie stufenweise vom Anfang bis zum Ende durchlaufen mußte, ohne sich den etwa dabei ergebenden, unerwarteten Schlußfolgerungen zu widersetzen, wie man sich auch denen der Geometrie nicht widersetzt; er hatte lediglich auf die Festigkeit der Verbindung von Prämissen und Schlußfolgerungen zu achten. Es war dies also eine aus Analogie oder Synekdoche geometrisch genannte Methode, die aber in Wirklichkeit, ihrem inneren Wesen nach, spekulativ war; nicht zu verwechseln mit der Anwendung der Mathematik auf moralische Dinge, wovon die Cartesianer und Spinoza Beispiele geliefert hatten.

Man darf sich auch nicht ohne Vorbehalt dem Urteil einiger Interpreten anschließen, daß Vico dadurch, daß er eine Wissenschaft vom Menschen annehme, die aus den Modifikationen des menschlichen Geistes selbst zu erforschen sei, in Wirklichkeit zum Nachbar und Gefolgsmann Descartes werde; zu diesem Zweck pflegt man auch noch jene andere Erklärung Vicos anzuführen, daß man sich nämlich, um die *Scienza nuova* zu durchdenken, »in einen Zustand vollkommener Unwissenheit zurückversetzen müsse, als hätten weder Philosophen noch Philologen noch irgendein Buch jemals auf Erden existiert«. Vico tritt freilich mit der neuen Form seiner Erkenntnistheorie auch in die Fußstapfen des von Descartes begründeten Subjektivismus der modernen Philosophie — er hatte dies vielmehr in gewisser Weise schon früher durch seine aktivistische Theorie von der Wahrheit als Neuschöpfung des Geschaffenen getan —; und in diesem ganz allgemeinen Sinn kann auch er als Cartesianer bezeichnet werden. Doch wenn er Descartes auch insofern unterlegen bleibt als sein Subjektivismus nicht die Grundlage der gesamten Wissenschaft, sondern nur der von der menschlichen Welt bildet, so steht er in anderer Hinsicht doch über dem französischen Philosophen, insofern für ihn nämlich die in der menschlichen Welt erdachte Wahrheit nicht *statisch*, son-

dern dynamisch ist, nicht gefunden, sondern erzeugt, Wissenschaft und nicht Bewußtsein. Die Aufforderung schließlich, man möge so tun, als wenn es niemals Bücher oder philosophische und philologische Meinungen auf der Welt gegeben hätte, bedeutet nichts anderes, als daß es nötig ist sich von jedem Vorurteil, von jeder allgemeinen, alteingewurzelten Ansicht, von jeder aus Phantasie oder Gedächtnis entspringenden Körperlichkeit zu befreien, um sich in einen »Zustand reinen Verstehens, frei von jeder besonderen Form« zu versetzen, wie dies für die Entdeckung und Erlernung jeder neuen Wahrheit unerläßlich ist; und jene Aufforderung hat hier so wenig die bei Descartes oder Malebranche übliche Bedeutung einer Widerlegung der Gelehrsamkeit oder Autorität, daß sich — um nur dies anzuführen — an der gleichen Stelle, auf die wir oben hinwiesen, die Bemerkung findet, die *Scienza nuova* »setze sowohl eine große philosophische Bildung als auch eine große Gelehrsamkeit voraus«, aus denen sie die Wahrheiten als schon bekannt entnimmt, um sich ihrer als Ausgangspunkt für die Aufstellung ihrer Lehrsätze zu bedienen.

In seiner neuen Erkenntnistheorie wird Vico, alles in allem, nicht etwa cartesianischer, sondern immer vichianischer, immer mehr er selbst. Descartes scheint ihm nicht einmal als Wegweiser gedient zu haben, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß es möglich sei mit dem Geist die Wissenschaft vom Geiste aufzubauen. Sein wahrer Wegweiser war das vichianische Wahrheitskriterium selbst, in Verbindung gebracht mit den Beobachtungen, die er im Lauf seiner historischen Studien gemacht hatte. Wenn man in der Geschichte der Philosophie Vorgänger für die zweite Form von Vicos Erkenntnistheorie suchen wollte, müßte man, für die Trennung der beiden Wirklichkeitswelten und der beiden Erkenntnisphären und für die den moralischen Forschungen gegenüber den naturwissenschaftlichen bezeugte Vorliebe, auf die Stellung zurückgreifen, die Sokrates gegenüber den Philosophen seiner Zeit einnahm, auf das Gefühl religiöser Scheu, aus dem heraus der attische Philosoph vor der Welt der Natur Halt machte und sich der Untersuchung des menschlichen Geistes zuwandte. Und für die größere Durchsichtigkeit der moralischen Wissenschaften, insofern sie Dinge betreffen, die der Mensch selbst hervorgebracht hat, könnte man an die aristotelische Einteilung der Wissenschaften erinnern in physische, die die außerhalb des Menschen befindliche Bewegung betrachten, und in praktische und poetische, die die vom Men-

schen hervorgebrachten Dinge betrachten. Diese Unterscheidung wurde von der scholastischen Philosophie übernommen; und Thomas von Aquino spricht von der Natur als von der *ordo quem ratio considerat, sed non facit*, und von der Welt der menschlichen Tätigkeit als der *ordo quem ratio considerando facit*. Doch diese Belege führt Vico nicht an, obwohl er sonst sehr gern das Verdienst seiner eigenen Gedanken den antiken Philosophen zuschrieb; und angenommen selbst, sie hätten irgendeinen Einfluß auf ihn ausgeübt, so ist doch sicher zwischen ihnen und Vicos Theorie über die Erkennbarkeit der menschlichen Welt ein ebenso großer Abstand als zwischen dem Satz von der Allwissenheit Gottes, des Schöpfers, und dem erkenntnistheoretischen Prinzip, das Vico aus ihm herauszuholen verstand.

Vicos Lehre von den moralischen Wissenschaften ist nicht mehr und weniger als die erste legitime Anwendung dieses Prinzips; und es ist ungenau, wenn ihr Schöpfer — wie später gewöhnlich auch die Interpreten — sie als eine einfache Erweiterung der schon gegebenen Anwendungen darstellte, als einen zweiten Fall, der zu dem schon bei den mathematischen Wissenschaften betrachteten hinzukam.

Im Fall der mathematischen Wissenschaften wurde das Prinzip von der Konversion des Wahren mit dem Geschaffenen nur scheinbar angewandt. Jenes Prinzip war originell und wahr; originell und wahr auch die Theorie der Mathematik; ausgesprochen künstlich und falsch hingegen die Verknüpfung der beiden Wahrheiten. Es fehlte — wenn wir uns nicht täuschen — eine wirkliche Beziehung zwischen der Vorstellung von Gott, der die Welt schafft und sie erkennt, weil er sie schafft, und der Vorstellung von demjenigen, der willkürlich eine Welt von Abstraktionen aufbaut und, während er dies tut, nichts erkennt oder höchstens — sobald er nämlich nicht mehr Geometer oder Arithmetiker, sondern Philosoph ist, und nicht mehr die »Elemente« des Euklid, sondern die erkenntnistheoretischen Seiten in *De antiquissima* schreibt — die Tatsache, daß er willkürlich verfährt. Wenn die mathematischen Disziplinen ihre Begriffe nach Belieben gestalten, wenn sie Fiktionen, nicht Wahrheiten hervorbringen, dann sind sie in Wahrheit weder Wissenschaften noch Kenntnisse irgendwelcher Art, und es gibt keine Möglichkeit sie mit der göttlichen Wissenschaft zu vergleichen, die die Wissenschaft von der wirklichen Wirklichkeit ist. In der Mathematik — sagte Vico —

»arbeitet der Mensch, da er eine imaginäre Welt von Linien und Zahlen in sich besitzt, ebenso mit der Abstraktion, wie Gott im Universum mit der Wirklichkeit«. Der Vergleich mag glänzend sein, aber er leuchtet vielleicht mehr von metaphorischem als von logischem Licht.

In den moralischen Wissenschaften hingegen ist der Vergleich so logisch, daß man ohne weiteres von Uebereinstimmung sprechen kann. Das menschliche Wissen ist qualitativ das gleiche wie das göttliche, und gleich dem göttlichen Gedanken erkennt es die menschliche Welt; obwohl es sich, quantitativ beschränkter, nicht wie jenes auf die Welt der Natur ausdehnt. In dem Bereich des Menschen gibt es nicht mehr Hilfsmittel aus Schwäche, nicht mehr Fiktionen und Fälschungen; hier ist man in der größten Konkretheit des Erkennens. Der Mensch schafft die menschliche Welt; er schafft sie, indem er sich in die politischen Dinge verwandelt; und indem er sie durchdenkt, schafft er seine eigene Schöpfung von neuem, durchwandelt von neuem bereits beschrittene Wege, wiederholt seine Tat im Gedanken und erkennt sie darum mit wahrer und vollkommener Wissenschaft. Dies ist in Wahrheit eine Welt, und der Mensch ist in Wahrheit ihr Gott.

Es erscheint uns also unbestreitbar, daß nur die Anwendung des *verum-factum*, wie sie in der *Scienza nuova* verwirklicht wird, dem aufgestellten Kriterium entspricht; und daß die andere, früher in der Mathematik versuchte, nicht als wahre und eigentliche Anwendung betrachtet werden kann, obgleich sie in anderer Hinsicht wichtig und äußerst wirksam war, um die Geister vom mathematischen Vorurteil zu befreien. Und vielleicht hatte Vico zuweilen ein Gefühl für die Verschiedenheit der beiden Anwendungen, der eigentlichen und der metaphorischen, die er gewöhnlich als identisch zusammenwarf. Die Wissenschaft von der menschlichen Welt — sagt er — »verfährt genau so wie die Geometrie, die sich die Welt der Größen selbst schafft, während sie sie aus ihren Elementen aufbaut oder nach diesen betrachtet; doch mit um so mehr Realität, als die die menschlichen Angelegenheiten betreffenden Ordnungen mehr Realität besitzen als Punkte, Linien, Oberflächen oder Figuren«. Und ein anderes Anzeichen des allmählich in ihm erwachenden Bewußtseins, er habe in der Lehre von der menschlichen Welt zum ersten Male eine wahre und eigentliche Erkenntnis — nicht bloß eine Fiktion einer solchen — gefunden, könnte man in der weitaus überzeugteren, wärmeren und

enthusiastischeren Anwendung erblicken, die er in diesem Fall von dem Epitheton »göttlich« macht, das ganz verschieden von jenem kalten, wenn nicht geradezu ironischen *ad Dei instar* in der Schrift *De antiquissima* ist. Die Beweise der *Scienza nuova* — sagte er mehr als einmal in Verzückerung — sind von einer göttlichen Art, und müssen dir, o Leser, ein göttliches Vergnügen bereiten, denn in Gott ist Erkennen und Tun dasselbe Ding.

Die Konversion des Wahren mit dem Geschaffenen in den moralischen Wissenschaften mußte sich auch in der Behandlung des »certum« oder — entsprechend einer der verschiedenen Bedeutungen, ja vielleicht sogar der Hauptbedeutung, die Vico diesem Worte beimißt — der historischen Kenntnisse widerspiegeln (des *peculiare* oder *certum* im Gegensatz zum *commune* oder *verum*); und dies ist der andere wichtige Zug von Vicos zweiter Erkenntnistheorie. In der ersten Erkenntnistheorie wurden jene Kenntnisse, wie wir sahen, dadurch legitimiert und geschützt, daß sie jeder anderen Art von Erkenntnissen als ebenso schwach oder stark gleichgestellt wurden, da sie ja alle auf Wahrscheinlichkeit und auf Autorität des Individuums (*autopsia*) oder des menschlichen Geschlechtes aufgebaut seien. Als aber nun die Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner Gesetze von der Wahrscheinlichkeit und der Autorität erlöst waren, wurden die historischen Kenntnisse, obgleich sie ihrem Wesen nach immer in gewisser Hinsicht auf Autorität gegründet sind, von einem neuen Licht erhellt. Das *certum*, das Gewisse, mußte eine neue Beziehung eingehen; denn ihm gegenüber stand jetzt nicht mehr ein anderes Gewisses oder eine bloße wahrscheinliche Erkenntnis über den menschlichen Geist, sondern ein *verum*, ein Wahres, — eine philosophische Erkenntnis.

Diese Beziehung nennt Vico auch die Beziehung von Philosophie und Philologie; die erstere handelt von den *necessaria naturae* und betrachtet die Vernunft, aus der die Wissenschaft vom Wahren stammt; die zweite handelt von den *placita humani arbitrii* und betrachtet die Autorität, aus der das Bewußtsein vom Gewissen stammt. Die eine betrachtet das Allgemeine, die andere das Individuelle, die eine — so hätte Leibniz gesagt — die *vérités de raison*, die andere die *vérités de fait*. Eine Unterscheidung, die bei Vico nicht überall mit der gleichen Reinlichkeit durchgeführt wird, so daß die Autorität im Gegensatz zur Vernunft bei ihm oft zu einem Teil der Vernunft selbst wird oder mit

der Kenntnis der menschlichen Willkür (*arbitrium*) verschmilzt, im Gegensatz zu der des vernunftgemäßen Willens; doch ist ihr allgemeiner Sinn im übrigen ganz klar. Und unter »Philologie« versteht er nicht nur das Studium der Worte und ihrer Geschichte, sondern, da mit den Worten die Ideen der Dinge verknüpft sind, in erster Linie die Geschichte der Dinge; demnach haben sich die Philologen mit Kriegen, Friedensschlüssen, Bündnissen, Reisen, Handelswesen, mit Sitten, Gesetzen und Münzen, mit Geographie und Chronologie und mit jedem anderen Ding zu beschäftigen, das auf das menschliche Leben in der Welt Bezug hat. Kurz, die Philologie — in vichianischem Sinne, der aber auch der wirkliche ist — umfaßt nicht nur die Geschichte der Sprachen oder der Literaturen, sondern ebenso auch die der Ideen und Taten, der Philosophie und Politik.

Sicher war die Philologie, die Tatsachenwahrheit, das Gewisse, nicht immer so brutal mißhandelt worden wie von den Cartesianern. Grotius hatte ein Beispiel umfangreichster historischer Gelehrsamkeit gegeben, die er in den Dienst seiner Doktrinen über das Naturrecht stellte. Gravina, ein Zeitgenosse und Landsmann Vicos, verlangte als notwendige Voraussetzung für den Juristen nicht nur die *ratiocinandi ars*, sondern auch die *latinae linguae peritia* und die *notitia temporum*. Und Leibniz, den wir eben erst erwähnten, verteidigte die Bedeutung der Gelehrsamkeit gegenüber den Cartesianern und protegierte als großer Herr die verschiedensten historischen Anekdoten, die er mit vollen Händen in seinen Büchern verstreute. Doch Vico bemerkte, daß trotzdem Philosophie und Philologie in seiner Zeit noch immer einander fremd blieben, wie sie einander auch bei den Griechen und Römern fast vollkommen fremd gewesen waren: die vielen Stellen aus Historikern, Rednern, Philosophen und Dichtern, die Grotius anführte, bildeten lediglich einen Schmuck; und als bloßen Schmuck hätte Vico wohl auch den häufigen Gebrauch, den Leibniz von der Geschichte machte, beurteilt (wenn er davon Kenntnis gehabt und ein Urteil darüber abgegeben hätte). Wenn er die Bücher der Philologen las, empfand er ein solches Gefühl von Leere und Langeweile bei der geistlosen Anhäufung von historischen Kenntnissen, daß er sich fast bewogen fühlte, Descartes und Malebranche in ihrem Hasse gegen die Gelehrsamkeit recht zu geben; ja, er mußte ihnen sogar eine Zeilang bedingungslos recht geben. Doch hätten jene beiden Philosophen (so dachte er später), anstatt die Gelehrsamkeit zu

verachten, untersuchen sollen, ob es nicht möglich sei, die Philologie auf die Grundzüge der Philosophie zurückzuführen; und die Philologen sollen sich ihrerseits befleißigen, die Tatsachen zu wissenschaftlichen Zwecken auszuarbeiten, anstatt sie nur als gelehrten Prunk anzuführen. Die Philologie ist auf die Wissenschaft zurückzuführen: dies ist Vicos Gedanke über die Beziehung des Gewissen mit dem Wahren, der Philologie mit der Philosophie.

Was soll das bedeuten: die Philologie oder, was das gleiche ist, die Geschichte auf Wissenschaft oder Philosophie zurückführen? Streng genommen ist die Zurückführung unmöglich, nicht etwa weil es sich um heterogene Dinge handelt; nein, ganz im Gegenteil, weil sie homogen sind. Die Geschichte ist schon ihrem inneren Wesen nach Philosophie; auch der kleinste historische Satz läßt sich nur aussprechen, indem man ihn mit dem Gedanken, d. h. philosophisch, formt. Doch da man sich über diese philosophische Voraussetzung der Philologie damals (wie auch häufig noch in späteren Zeiten) nicht klar war, und sie deshalb gerne leugnete — und da die meisten, wie wir wissen, eine aristokratisch-geometrische Auffassung von der Philosophie besaßen, die das *profanum vulgus* der historischen Vorgänge verachtete oder verabscheute, oder aber (wie Vico selbst zuerst tat) sich eine Philosophie und eine Geschichte von gleich geringer Strenge und reiner Wahrscheinlichkeit dachten — so mußte Vico, als er seinen philosophischen Standpunkt verändert, das Bewußtsein der spekulativen Methode in der Wissenschaft vom Menschen gewonnen und den menschlichen Geist tiefer verstanden hatte, bemerken, wieviel an der landläufigen Geschichtschreibung zu reformieren war; er mußte das Bedürfnis nach einer vollkommeneren Philologie als Folge seiner vollkommeneren Philosophie empfinden und dies erkenntnistheoretisch mit jener Formel zum Ausdruck bringen, daß die Philologie auf die Philosophie zurückzuführen sei, *«ut haec posterior, ut par est, prioris sit consequentia»*. Er mußte, mit anderen Worten, die Geschichte aus ihrer untergeordneten Stellung befreien, aus der Sklaverei der Willkür, der Eitelkeit, des Moralismus, der Lehrhaftigkeit oder anderer, ihr wesensfremder Zwecke, und ihr ihren eigentlichen und inneren Zweck zuerkennen, — den Zweck, ein notwendiges Komplement der allgemeinen Wahrheit zu sein. Gleichzeitig wäre die Philosophie mit Geschichte erfüllt, mit ihr näher vertraut geworden; und aus dieser Vertrautheit hätte sie eine größere Weite und ein

lebhafteres Gefühl für die zu erklärende konkrete Wirklichkeit gewonnen. Dies ist ohne Zweifel eine der Bedeutungen der Vichianischen Formel von der Verbindung von Philosophie und Philologie und der Reduktion der Philologie auf die Wissenschaft.

Doch ebenso sicher ist es, daß Vico, als er diese Formel aussprach, noch etwas mehr beabsichtigte und für gewöhnlich etwas anderes darunter verstand. Dieses Andere kann am unmittelbarsten durch den Appell erklärt werden, den er an Bacon und dessen »am meisten vergewisserte Methode des Philosophierens« richtet: eine Methode, die ihren Ausdruck in dem Titel des Baconschen Buches *Cogitata et visa* findet und die Vico »von den naturwissenschaftlichen auf die menschlich-gesellschaftlichen Verhältnisse zu übertragen« sich vornahm. Er forderte mit einem Wort die Konstruktion einer Typengeschichte der menschlichen Gesellschaftsformen (*cogitare*), die hierauf an den Tatsachen nachzuprüfen sei (*videre*), indem man so durch die Tatsachen die ideale Konstruktion bestätige und mit dieser die Tatsachen bewahrheite, d. h. die Vernunft durch die Autorität und die Autorität durch die Vernunft stütze; die Konstruktion einer Wissenschaft, die gleichzeitig Philosophie der Menschheit und allgemeine Geschichte der Völker wäre. Nun ist aber die Konstruktion, die er forderte, dies Mittelding zwischen dem *cogitare* und dem *videre*, zwischen dem Gedanken und der Erfahrung, dieses Gemisch aus zwei Prozessen, ganz wesentlich verschieden von der Einheit von Philosophie und Philologie als einer philosophischen Interpretation des durch die Tatsachen Gegebenen. Diese Interpretation ist die lebende Geschichte; die andere ist weder Philosophie noch Geschichte, sondern eine empirische Wissenschaft vom Menschen und der Gesellschaft; und sie arbeitet mit Schemen, die weder die außerzeitlichen historischen Kategorien noch auch die individuellen historischen Tatsachen sind (obgleich sie ohne philosophische Kategorien und ohne historische Tatsachen niemals konstruierbar wäre): eine empirische Wissenschaft und deshalb weder exakt noch wahr, sondern lediglich approximativ und wahrscheinlich, und der Prüfung und Berichtigung sowohl von seiten der Philosophie wie der Geschichte unterworfen.

Es ließe sich unmöglich bestimmen, welche von diesen beiden Bedeutungen der auf die Geschichte zurückgeführten Philologie Vico eigentlich meint, da in seinem Gedanken ja alle beide ent-

halten sind; oder welche vorherrscht, da tatsächlich bald die eine, bald wieder die andere vorherrscht, obgleich die zweite, die empirische, häufiger formuliert wird. Ja, man könnte sogar sagen, daß die hauptsächliche Bedeutung des »neiderregenden« Titels »Neue Wissenschaft«, den Vico seinem Werke gab, sich gerade auf diese empirische Wissenschaft bezog: auf die Wissenschaft, die zugleich Philosophie und Geschichte der Menschheit sein sollte, auf die ideale Geschichte der ewigen Gesetze, nach denen die Ereignisse bei allen Völkern in ihrem Ursprung, Fortschritt, Zustand, Verfall und Ende verlaufen. In Wirklichkeit vereinte Vico die beiden verschiedenen Bedeutungen niemals — das konnte er gar nicht — und behielt ihren Doppelsinn bei, der dadurch, daß er nicht klar geschieden war, identisch erscheinen konnte. Von hier aus ergibt sich eine teilweise Rechtfertigung der beiden Tendenzen, die bei den Interpreten zutage traten; die einen behaupten, daß Vico sich zur spekulativen Methode bekannte und sie auch anwendete, die anderen, daß seine Methode der Idee und Ausführung nach empirisch, induktiv und psychologisch sei; die einen, daß er ein System einer Philosophie der Menschheit anstrebe, die anderen, daß er sich eine Soziologie oder eine Demopsychologie zum Ziel gesetzt habe. Beide sind einseitig, aber die zweiten mehr als die ersten; denn wenn in Vico auch wirklich etwas von Bacon und etwas von Platon, vom Empiristen und vom Philosophen steckt, so muß man doch, sobald man sich den gesamten Charakter seines Genius vergegenwärtigt, sobald man in die Tiefe seines Geistes eindringt, an seinen inneren Kämpfen und seiner gewaltigen Anspannung teilnimmt, dennoch zugeben, daß Vico, was er auch selbst wollen und glauben mochte, aus dem Stoff Platos, nicht aus dem Bacons war; daß der Bacon, von dem er spricht, sogar zur Hälfte aus seiner Einbildung stammt und ein etwas platonisierter Bacon ist; und daß die neue Wissenschaft ihm im Grunde nicht deswegen so neu erschien, weil sie eine empirische Konstruktion in der Art Bacons war — das wäre etwas ganz Altes gewesen; man braucht nur an die Politik des Aristoteles und die *Discorsi* Macchiavells zu denken —, sondern weil sie ganz von einer neuen Philosophie erfüllt war, die in der Tat, trotz aller Empirie, überall durchbricht.

III.

DER INNERE AUFBAU DER NEUEN WISSENSCHAFT.

Der Mangel an Klarheit in der Beziehung von Philosophie und Philologie, die fehlende Scheidung der beiden ganz verschiedenen Arten die Reduktion der Philologie auf Wissenschaft aufzufassen, sind zugleich Folge und Ursache der *Dunkelheit*, die in der »Neuen Wissenschaft« herrscht. Unter diesem Namen verstehen wir den ganzen Komplex von Untersuchungen und Lehren, die Vico von 1720 bis 1730 oder besser bis 1744 herausgab und die vor allem in der Schrift *De uno universi juris principio et fine uno* und der ersten und zweiten Ausgabe der Neuen Wissenschaft ausgearbeitet wurden und in der definitiven Fassung des letzteren Werkes ihre entwickeltste und reifste Form fanden, an die man sich hauptsächlich zu halten hat.

Die Neue Wissenschaft besteht, entsprechend der verschiedenen Bedeutung der Ausdrücke und der Beziehung zwischen Philosophie und Philologie, aus drei Arten von Untersuchungen: philosophischen, historischen und empirischen; und sie enthält zugleich eine *Philosophie des Geistes*, eine *Geschichte* (oder Gruppe von *Geschichten*) und eine *Gesellschaftswissenschaft*. Zur ersten Art gehören die in einigen Axiomen oder Grundsätzen geäußerten und auch sonst im Lauf des Werks verstreuten Ideen über die Phantasie, über das phantasieentsprungene Allgemeine, über den Intellekt und das logische Allgemeine, über Mythos, Religion, moralisches Urteil, über Macht und Recht, über das Gewisse und das Wahre, über die Leidenschaften, über die Vorsehung und alle die anderen Bestimmungen, die sich auf den notwendigen Ablauf oder die notwendige Entwicklung menschlicher Denkart und menschlichen Geistes beziehen. Zur zweiten Art, das heißt zur Geschichte, gehören der Grundriß einer allgemeinen Geschichte der primitiven Rassen nach der Sintflut und der Ursprünge der verschiedenen Zivilisationen; die Charakteristik der antiken barbarischen oder heroischen Gesellschaft in Griechenland und besonders in Rom unter dem Gesichtspunkt der Religion, der Moral, des Rechts, der Sprache, der politischen Verfassung; die Untersuchung über die primitive Poesie, die später viele Belege in der Bestimmung von Ursprung und Charakter der homerischen Gedichte findet; die Geschichte der sozialen Kämpfe zwischen

Patriziern und Plebejern und des Ursprungs der Demokratie, der ebenfalls hauptsächlich in Rom untersucht wird; die Charakterisierung der Wiederkehr der Barbarei oder des Mittelalters, das auch unter allen Gesichtspunkten des Lebens betrachtet und mit der primitiven barbarischen Gesellschaft verglichen wird. Zu der empirischen Wissenschaft schließlich gehört der Versuch, einen gleichförmigen Ablauf bei den Völkern festzustellen, der sich auf die Reihenfolge sowohl der politischen Formen als auch der anderen entsprechenden theoretischen und praktischen Aeüßerungen des Lebens bezieht; und die vielen Typen, die Vico vom Patriziat, vom Plebejertum, vom Feudalismus, von der väterlichen Gewalt und der Familie, vom symbolischen Recht, von der metaphorischen Sprache, von der hieroglyphischen Schrift usf. entwirft.

Wären nun diese drei Arten von Untersuchungen und Lehren in Vicos Geist logisch gesondert, nur literarisch vermischt und in dem gleichen Buche zusammengedrängt, so hätte dieses ordnungslos, unproportioniert und unharmonisch werden können, und deshalb e r m ü d e n d für den, der es lesen will, aber nicht wirklich d u n k e l. Uebrigens kann man in der Tat auch nicht sagen, daß die Neue Wissenschaft, wenigstens die zweite, endgültige Darstellung, die Vico von seinem Gedanken gab, eines allgemeinen, ziemlich gut konzipierten Planes ermangele. Das Werk ist in fünf Bücher eingeteilt, deren erstes die allgemeinen Prinzipien, d. h. die Philosophie enthalten sollte; das zweite sollte, außer einem kurzen Abriß der ältesten Weltgeschichte, das Leben der barbarischen Gemeinwesen beschreiben, und das dritte, über die Entdeckung des wahren Homer, d. h. über das bekannteste Beispiel barbarischer Poesie, dazu einen Anhang bilden; das vierte sollte die empirische Wissenschaft von der Entwicklung (*corso*), die die Völker nehmen, skizzieren; und das fünfte den *ricorso* oder die »Wiederkehr« durch den besonderen Fall des Mittelalters belegen. Und bei alledem, trotz dieser schönen Architektur, ist die zweite *Scienza Nuova* zwar das reichste und vollendetste, aber auch das dunkelste von Vicos Werken. Wenn andererseits Vico seine Ideen ganz klar im Geist gehabt hätte und nur eine ungewohnte Terminologie oder eine allzu gedrängte, allzusehr mit Anspielungen und nicht zum Ausdruck gekommenen Voraussetzungen erfüllte Form der Darstellung verwandt hätte, so wäre er zwar zweifellos ein s c h w i e r i g e r Schriftsteller, doch, auch bei dieser Hypothese,

nicht d u n k e l. Diese Hypothese entspricht zudem nicht einmal der Wirklichkeit, da Vico mit schulmäßigen Fachausdrücken sehr sparsam umgeht und lebendige, populäre Ausdrücke bevorzugt; er ist ein kräftiger, aber kein lakonischer Schriftsteller und wiederholt seine Ideen gerne, indem er immer wieder und mit Nachdruck bei ihnen verweilt; und er legt alle seine Karten offen auf den Tisch, d. h. das gesamte gelehrte Material, von dem ihm seine Lehren eingegeben wurden. Schließlich ist auch nicht viel gesagt, wenn man behauptet, Vico habe das volle Bewußtsein seiner Entdeckungen gefehlt; denn dies Bewußtsein fehlt mehr oder weniger bei allen Denkern und kann bei keinem je vollständig vorhanden sein. Die Dunkelheit, die wahre Dunkelheit, die man bei Vico bemerkt und die er selbst manchmal bemerkte, ohne daß es ihm jemals gelang, ihre Ursache zu finden, liegt nicht an der Oberfläche und entstammt nicht äußeren oder zufälligen Ursachen, sondern besteht in Wahrheit in einer D u n k e l h e i t der G e d a n k e n, in der fehlenden Erkenntnis gewisser Zusammenhänge und deren Ersatz durch trügerische, in dem Element von Willkür, das dadurch in den Gedanken eindringt, oder, um es einfacher zu sagen, in wirklichen und eigentlichen I r r t ü m e r n. Man könnte die Neue Wissenschaft von neuem schreiben, dabei die Anordnung verbessern und die Terminologie verändern oder verdeutlichen — der Verfasser hat für sein Teil diese Probe gemacht — die Dunkelheit würde trotzdem fortbestehen, ja sogar noch dichter werden, denn bei einer solchen Uebertragung würde das Werk mit seiner ursprünglichen Form gleichzeitig auch seine stürmische, aber gewaltige Wirkungskraft verlieren, die manchmal die Klarheit zu ersetzen vermag und den Geist des Lesers dort, wo sie ihn nicht erleuchtet, doch erschüttert und die Welle des Gedankens gleichsam in sympathetischen Schwingungen verbreitet.

Daß die Ursache der Dunkelheit, d. h. des Irrtums oder der Irrtümer Vicos in der schon erwähnten mangelnden Unterscheidung oder Verwirrung in seiner Erkenntnistheorie betreffend die Beziehung zwischen Philosophie, Geschichte und empirischer Wissenschaft liegt, ergibt sich aus der Beobachtung, daß Philosophie, Geschichte und empirische Wissenschaft bei ihm oftmals durcheinandergehen und durch ihr gegenseitiges Sichbehindern jene Fülle von Mißverständnissen, Zweideutigkeiten, Uebertreibungen und gewagten Behauptungen hervorbringen, die den Leser der Neuen Wissenschaft zu verwirren pflegen. Die Philosophie des Geistes

erscheint bald als empirische Wissenschaft, bald als Geschichte; die empirische Wissenschaft einmal als Philosophie und einmal als Geschichte; und die historische These gewinnt entweder die Universalität des philosophischen Prinzips oder die Allgemeinheit des empirischen Schemas. So unternimmt es die Philosophie der Menschheit z. B. die Formen, Kategorien oder idealen Perioden des Geistes in ihrer notwendigen Reihenfolge zu bestimmen, und verdient unter diesem Gesichtspunkt sehr wohl den Titel oder die Definition als *i d e a l e e w i g e G e s c h i c h t e*, nach der die besonderen Geschichten in der Zeit verlaufen, da man sich kein auch noch so kleines Fragment wirklicher Geschichte vorstellen kann, in dem jene ideale Geschichte nicht wirksam wäre. Aber da ideale Geschichte für Vico auch die empirische Bestimmung der Ordnung ist, nach der die Formen der Kulturen, Staaten, Sprachen, Stile und Dichtungen einander folgen, so kommt es, daß er die empirische Serie als identisch mit der idealen und mit gleicher Kraft wie diese ausgestattet ansieht; so daß er sie so zum Ausdruck bringt, als ob sie sich immer genau in den Tatsachen wiederfinden müsse, »auch wenn in der Ewigkeit immer wieder Welten in unendlicher Zahl entstünden«; was offensichtlich falsch ist, denn es gibt nicht den geringsten Grund dafür, daß sich die empirischen Aristokratien Griechenlands oder Roms — nach der Formel: »mußte, muß und wird müssen« — beständig wiederholen und daß die Kulturen immer wieder genau auf dieselbe Weise entstehen oder vergehen wie jene antiken. Und während der empirische Ablauf diesen Charakter von Absolutheit erhält, fällt gleichzeitig auf den idealen Ablauf ein Schatten von Empirie; denn indem dieser mit dem anderen identifiziert wird, nimmt er dessen empirischen Charakter an und verzeitlicht sich, während er in der ursprünglichen Konzeption ewig und außerzeitlich war. Das gleiche kann man von den einzelnen Formen des Geistes sagen, die sich, als ideal und außerzeitlich, insgesamt und immer in jeder einzelnen Tatsache finden; aber indem Vico sie mit den wirklichen und konkreten Tatsachen zusammenwirft, die die empirische Wissenschaft in ihren Schemata fixiert, werden sie, kaum aufgestellt, dadurch wieder in ihrer idealen Form und Besonderheit verdunkelt. Es ist wahr, daß das Moment der Gewalt nicht das der Gerechtigkeit ist; aber der empirische Typus der auf die Gewalt gegründeten barbarischen Gesellschaft enthält gerade, weil er eine vorstellende und annähernde Bestimmung ist und sich auf einen konkreten und

vollständigen Zustand bezieht, nicht nur Gewalt, sondern auch Gerechtigkeit; und wenn man jenes ideale Moment und jenen Typus miteinander verwechselt und für identisch ansieht, so wird einerseits der philosophische Begriff der Gewalt durch den der Gerechtigkeit getrübt, wird hinfällig, widerspruchsvoll und inkohärent und verliert seine Gestalt, während andererseits der empirische Typus der barbarischen Gesellschaft übertrieben und allzu streng wird. Die Verwirrung des philosophischen und des empirischen Elements tritt klar in dem »Axiom« zutage, das die Natur der Dinge definiert: »Natur der Dinge ist nichts anderes als ihr Entstehen in gewissen Zeiten und auf gewisse Weisen; immer wenn diese so sind, entstehen daraus die Dinge so und nicht anders«; hier erscheinen zusammengeworfen die Weisen und die Zeiten, die ideale und die empirische Genesis. Ebenso ist es durchaus wahr, daß die Geschichte im Einklang mit der Philosophie vorgehen muß und daß das philosophisch Widersinnige niemals historisch geschehen sein kann; aber da für Vico die Philosophie von der empirischen Wissenschaft nicht geschieden ist, so fühlt er sich auch da, wo ihm jedes Zeugnis fehlt und darum keine Philosophie anwendbar ist, der Wahrheit sicher und gibt sich, indem er den leeren Raum mit der Konjektur ausfüllt, die ihm das Schema der empirischen Wissenschaft liefert, der Illusion hin, auf »metaphysische Beweise« zurückgegriffen zu haben. Wenn er sich einem zweifelhaften Tatbestand gegenüber sieht, so versucht er, anstatt abzuwarten, bis die Entdeckung anderer Dokumente die Zweifel zerstreut, das Problem zu lösen, indem er die Tatsachen, wie er sagt, in »Uebereinstimmung mit den Gesetzen«, nämlich wiederum denen des empirischen Schemas betrachtet; das ist als Hypothese ganz gewiß erlaubt. Aber statt dessen ist diese Hypothese für Vico eine »in der Idee erdachte Wahrheit«, so daß das Vergleichen mit den Tatsachen, das er doch als Bestätigung empfiehlt, eigentlich überflüssig sein müßte; oder wenn es sich dabei herausstellte, daß die Tatsachen entgegengesetzt verlaufen sind, so müßte das Unrecht auf seiten der Tatsachen, also der Erscheinung sein, niemals auf seiten der Hypothese, die als unbezweifelbare, weil philosophische Wahrheit aufgestellt wird. Infolge dessen hat Vico oft die Neigung den Tatsachen Gewalt anzutun.

Diese Beispiele mögen genügen, um den inneren Fehler in der Struktur der Neuen Wissenschaft zu zeigen und einen der Hauptpunkte unserer Darstellung und unserer Kritik des vichianischen

Gedankens klarzulegen; in ihrem Verlauf werden sich uns viele weitere Beispiele spontan darbieten und auch die schon gegebenen werden deutlicher werden. Aber ein anderer Hauptpunkt, den man bestimmt festlegen muß, ist der, daß jener Fehler der Fehler eines äußerst kräftigen Organismus ist, und daß den Untersuchungskategorien, die Vico vermengt, tatsächliche Untersuchungen von außergewöhnlicher Neuheit, Wahrheit und Bedeutung zu Grunde liegen. Es ist kurzum der gleiche Fehler, der sich häufig bei sehr originellen und erfindungsreichen Geistern findet, die selten ihre Entdeckungen im einzelnen zur Vollendung bringen, während die weniger erfindungsreichen Geister exakter und folgerichtiger zu sein pflegen. Tiefe und Scharfsinn gehen nicht immer zusammen und sind nicht immer von gleicher Kraft; und Vico war, wenn auch nicht sehr scharfsinnig, doch immer sehr tief.

Licht und Dunkel, Wahrheit und Irrtum, die fast an jedem Punkt der Neuen Wissenschaft abwechseln und ineinandergreifen, werden je nach der verschiedenen Gesinnung der Leser und Kritiker verschieden aufgenommen; ja in so hervorragenden Fällen wie dem Vicos lassen sich derartige Verschiedenheiten sogar besonders deutlich erkennen. Es gibt hartnäckige und mißtrauische Gemüter, bereit, auch den geringsten Widerspruch anzukreiden, unerbittlich in ihrer Forderung nach Beweisen für jede Behauptung, stets bestrebt, den armen großen Mann in der Zange des Entweder-Oder mitleidlos zu zerpressen. Für diese ist Vicos Werk — und viele andere Bücher gleicher Art — ein verschlossenes Buch; oder es wird ihnen höchstens den Gegenstand für einen sogenannten literarischen »Totschlag« bieten, den sie mit viel Geschick und Vergnügen begehnen, jedoch mit geringem Erfolg, da der von ihnen Erschlagene gewöhnlich nach seinem Tode lebendiger bleibt als vorher. Aber es gibt auch andere Gemüter, die sich beim ersten Wort, das ihnen unmittelbar zu Herzen geht, beim ersten Strahl von Wahrheit, der vor ihren Augen aufblitzt, rückhaltlos voll Sehnsucht erschließen, vertrauensvoll hingeben, trunken werden vor Begeisterung, nichts von Mängeln wissen wollen, keine Schwierigkeiten sehen oder doch die Schwierigkeiten schnell aus dem Wege räumen und die Mängel auf die einfachste Weise rechtfertigen; und, wenn sie schreiben, so geben sich ihre Schriften als »Apologien«. Und bei diesen ist zu befürchten, daß ihnen die Neue Wissenschaft ein allzu offenes Buch ist. Gewiß, wenn es zwischen diesen beiden Haltungen nicht eine dritte gäbe, wenn man sich not-

gedrungen für die eine oder für die andere entscheiden müßte, so wäre die Sünde allzu leidenschaftlicher Liebe sicher der eisiger Gleichgültigkeit vorzuziehen, das allzu große Vertrauen, das doch einen Teil der Wahrheit zu erblicken gestattet, dem Mangel an Vertrauen, der nichts davon sehen läßt. Aber eine dritte Haltung ist möglich und für den Kritiker eine Pflicht: nämlich diese, das Licht niemals aus den Augen zu verlieren, aber auch die Dunkelheit nicht zu vergessen; über den Buchstaben hinaus zum Geiste vorzudringen, doch den Buchstaben nicht zu vernachlässigen, sondern immer wieder zu ihm zurückzukehren; sich zu bemühen ein freier, doch nicht phantastischer Interpret, ein glühender, aber nicht blinder Liebender zu bleiben.

Die beiden von uns festgelegten Hauptpunkte, der Fehler und die Tugend, die wir als Vicos Geist eigentümlich erkannt haben, seine geniale Konfusion oder seine konfuse Genialität bedingen als allgemeinen Grundsatz für die Deutung, auf analytischem Wege eine Trennung der reinen Philosophie, die in ihm ist, von der Empirie und der Geschichte, mit denen sie vermengt und gewissermaßen körperlich verschmolzen ist, vorzunehmen — und ebenso umgekehrt — und dann allmählich die Wirkungen und die Ursachen der Vermengung zu zeigen. Man kann das Vorhandensein der Schlacken nicht leugnen, da sie ja mit dem Golde im natürlichen Zustand verbunden sind; aber sie dürfen uns nicht hindern, das Gold zu erkennen und zu läutern; oder ohne Metapher, die Geschichte muß zweifellos Geschichte sein, aber sie ist es nur, wenn sie intelligent ist.

IV.

DIE PHANTASTISCHE FORM DES ERKENNENS (POESIE UND SPRACHE).

Von den Formen des Geistes behandelt Vico in der Neuen Wissenschaft hauptsächlich, und man könnte sagen ausschließlich, jene untergeordneten oder individualisierenden, die er selbst insgesamt mit dem Namen *certum*, das »Gewisse«, bezeichnete: im theoretischen Geist die Phantasie, im praktischen die Gewalt oder Willkür, und in der empirischen Wissenschaft, die der Philosophie des Geistes entspricht, die barbarische Zivilisation oder poetische Weisheit, deren Erforschung, wie er selbst sagt, »fast den ganzen Umfang des Werkes ausmacht«.

Warum und auf welche Art er so starkes Interesse an diesen untergeordneten Formen gewann, an den primitiven Gesellschaftsbildungen und der barbarischen Geschichte, in der sie sich zeigen, ist auch hier, rein äußerlich betrachtet, aus den Studien zu erklären, die Vico über das römische Recht und über Tropen und rhetorische Figuren machen mußte, aus der in Italien noch lebendigen humanistischen Tradition, aus der damals neu erstarkten Verehrung für die archäologischen Wissenschaften, aus der Neugier, die zur Erforschung der ältesten italienischen Kultur reizte, und so fort. Aber viele Andere behandelten in seiner Zeit und in seinem Lande die gleichen Materien, ohne sich auch nur im mindesten seine Vorliebe und seinen durchdringenden Sinn für das Phantastische, Naive, Gewaltsame anzueignen; Dinge, für die Vico wohl schon die Vorliebe, aber noch nicht die Kraft der Durchdringung besaß, als er die Schrift *De antiquissima* verfaßte. So erkennt man also die vollständige Ursache dieses Interesses, wenn man über den Ursprung Vicos als Philosophen nachdenkt und sich den Charakter seines Denkens vergegenwärtigt, das die Antithese des cartesianischen Geistes darstellte. Der Cartesianismus war ganz den verallgemeinernden und abstrahierenden Formen zugewandt und vernachlässigte die individualisierenden; um so stärker mußte Vico von ihnen angezogen werden, wie von einem Geheimnis. Der Cartesianismus floh mit Abscheu aus dem wilden Wald der Geschichte; Vico hingegen versenkte sich leidenschaftlich gerade in den Teil der Geschichte, in dem gewissermaßen der Geruch des Historischen am stärksten zu spüren ist — in die Geschichte, die von der Psychologie der gebildeten Epochen am entferntesten und verschiedensten ist. Der Cartesianismus verallgemeinerte diese Psychologie für alle Zeiten und alle Völker; Vico gelangte dazu, die Arten des Fühlens und Denkens der einzelnen Epochen in ihren tiefen Verschiedenheiten und Gegensätzen zu erforschen.

Die große Anstrengung, die zu machen war und die er selbst machte, um durch den modernen Intellektualismus hindurch das Bewußtsein der primitiven Psychologie wiederzufinden, hat Vico dort zum Ausdruck gebracht, wo er von den »harten Schwierigkeiten« spricht, die ihn »eine Arbeit von gut zwanzig Jahren« gekostet haben, um »hinabzusteigen von unseren menschlich gesitteten Naturen zu jenen völlig wilden und ungeheueren, die wir uns unmöglich vorstellen können und deren Verständnis uns nur mit großer Mühe gelingt« — oder, mit geringer Abweichung, wenn

er betont, daß es unmöglich sei, jetzt, wo selbst bei den einfachen Leuten im Volk der Verstand den Sinnen ganz fremd geworden ist, weil er sich an so viel abstrakte Worte gewöhnt, durch die Kunst des Schreibens sich so sehr verfeinert, durch den Gebrauch der Zahlen sich gleichsam spiritualisiert hat —, in die gewaltige Einbildungskraft der ersten Menschen einzudringen, »deren Geist in keiner Weise abstrakt, in keiner Weise verfeinert, in keiner Weise spiritualisiert war, sondern ganz in den Sinnen versunken, blind gemacht von Leidenschaften, ganz begraben in den Körpern« war — und also z. B. den Gedanken von der »sympathetischen Natur« zu bilden. Und jene schmerzliche, aber siegreiche Anstrengung, die er hatte machen müssen, war eine weitere Ursache, weshalb er seine Wissenschaft als »neu« empfand. An dieser, d. h. an der Untersuchung über die ideale Form und über die historische Epoche des *Certum*, fehlte es in der Tat — so sagt er — der ganzen griechischen Philosophie. Plato hatte es im Cratylus vergeblich versucht, weil ihm die Sprache der ersten Gesetzgeber, der heroischen Dichter, unbekannt geblieben war und er sich von den überarbeiteten und modernisierten Formeln täuschen ließ, die die Gesetze in Athen allmählich angenommen hatten. In einen analogen Irrtum waren unter den Modernen Julius Caesar Scaliger, François Sanchez und Kaspar Schoppe verfallen, die die Sprachen mit den Prinzipien der Logik zu erklären unternahmen, und zwar der aristotelischen Logik, die sovieler Jahrhunderte nach den Sprachen entstanden war. Und ebenso betrachteten auch Grotius, Selden, Pufendorf und die anderen Schriftsteller des Naturrechts die durch Religion und Gesetze bereits veredelte menschliche Natur, so daß sie die historische Entwicklung nur in ihrer zweiten Hälfte darzustellen begannen; das heißt, sie behandelten den Intellekt und ignorierten die Phantasie, sie behandelten den moralisch disziplinierten Willen und vernachlässigten die wilde Leidenschaft. Ja Vico selbst, als er die älteste italische Weisheit zu erforschen unternahm und damit sein Interesse für dieses Problem zeigte, hatte sich auch seinerseits bei dieser Untersuchung verirrt, indem er den Spuren des platonischen Cratylus folgte.

In philosophischer Hinsicht könnte die neue Wissenschaft wegen dieses Uebergewichtes, das die Erforschung der individualisierenden Formen und besonders der Phantasie in ihr besitzt (die Lehre von den ersten Völkern als Dichtern und von ihrem Denken in poetischen Charakteren ist, wie Vico sagt, der »Hauptschlüssel« des

Werkes), ohne allzu große Paradoxie als eine Philosophie des Geistes mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie der Phantasie, d. h. der Aesthetik definiert werden.

Die Aesthetik ist wirklich als eine Entdeckung Vicos zu betrachten, wenn auch mit all den Vorbehalten, die man bei der Bestimmung von Entdeckern und Entdeckungen stets zu machen hat, und obgleich er sie weder in einem besonderen Buch behandelte noch ihr den glücklichen Namen gab, auf den Baumgarten sie einige Jahrzehnte später taufen sollte. Im übrigen muß man bemerken, daß sich in der Terminologie der Neuen Wissenschaft ein Name findet, der einem der von Baumgarten für die Aesthetik vorgeschlagenen ganz ähnlich ist: nämlich der Name *P o e t i s c h e L o g i k*. Aber im Grunde bedeutet der Name wenig und die Sache viel; und der Fall liegt so, daß Vico einer Idee von der Dichtkunst Ausdruck gab, die für jene Zeiten eine kühne und revolutionäre Neuheit war und es noch eine geraume Weile bleiben sollte. Damals herrschte noch die alte, aus der Praxis und der Pädagogik hervorgegangene Idee, die sich aus dem späten Altertum durch das Mittelalter hindurch in die Renaissance fortgepflanzt und dort Wurzel geschlagen hatte, — die Idee von der Dichtkunst als einer geschickten volkstümlichen Verkleidung erhabener philosophischer und theologischer Wahrheiten; und neben ihr, wenn auch weniger lebendig, bestand eine andere, die sie als Erzeugnis oder Instrument der Unterhaltung und des Vergnügens betrachtete. Diese Auffassungen hatten sogar den ursprünglichen Sinn der aristotelischen Poetik zu entstellen vermocht, die man umdeutete und so interpretierte, als hätte Aristoteles tatsächlich in diesem Sinne gedacht und geschrieben. Auch der Cartesianismus berichtigte sie nicht, sondern, wie man es bei seiner allgemeinen Tendenz erwarten mußte, er verminderte oder vernichtete den Gegenstand jener Definitionen selbst als eine Sache von geringem oder gar keinem Wert. In einer Zeit, in der man die Metaphysik und die Ethik auf mathematische Form bringen wollte, in der man die Intuition des Konkreten verachtete, in der man sich eine Literatur und eine Dichtung ausdachte, die sich zur Verbreitung der Wissenschaft im Volk und in der vornehmen Welt eignen sollte, in der man künstliche logische Sprachen zu fabrizieren versuchte, die vollkommener sein sollten als die historischen und lebenden, in der man es sogar für möglich hielt, Regeln aufzustellen, mit deren

Hilfe man musikalische Arien verfassen konnte, ohne Musiker zu sein, und Gedichte, ohne Dichter zu sein, — in dieser uninteressierten, kalten, feindseligen, spöttischen Atmosphäre konnte nur ein Wunder, so scheint es, ein anderes und gegensätzliches Bewußtsein erwecken, ein heißes und starkes Bewußtsein von dem, was die Dichtung wirklich ist, und von ihrer ursprünglichen Funktion; und dieses Wunder wurde von dem leidenschaftlichen, bewegten und grüblerischen Geist Giambattista Vicos vollbracht.

Er kritisierte insgesamt alle drei Doktrinen von der Dichtkunst, als Ausschmückerin und Vermittlerin intellektueller Wahrheiten, als Sache des bloßen Vergnügens und als geistreiche Uebung, der man sich ohne Schaden entziehen könne. Die Dichtung ist keine verborgene Weisheit, sie setzt die intellektuelle Logik nicht voraus, sie enthält keine philosophischen Sätze: die Philosophen, die solche Dinge in der Dichtung finden, haben sie selbst hineingetan, ohne es zu merken. Die Poesie ist nicht aus der Laune des Vergnügens entstanden, sondern aus *Naturnotwendigkeit*. Die Dichtkunst ist so wenig überflüssig und entbehrlich, daß ohne sie der Gedanke nicht entsteht: sie ist die *erste Tätigkeit des menschlichen Geistes*. Bevor der Mensch in der Lage ist, Allgemeinbegriffe zu bilden, bildet er Phantasmen; bevor er mit reinem Geiste nachdenkt, empfindet er mit verwirrtem und bewegtem Gemüt; bevor er artikuliert, singt er; bevor er in Prosa spricht, spricht er in Versen; bevor er technische Ausdrücke verwendet, braucht er Metaphern, und seine Sprache in Metaphern ist ebenso eigentlich, wie diejenige, die man als »eigentliche« bezeichnet. Die Dichtkunst, weit entfernt, eine Methode zur Verbreitung der Metaphysik zu sein, ist vielmehr ganz verschieden von der Metaphysik und ihr Gegensatz; die eine reinigt den Geist von den Sinnen, die andere taucht ihn in die Sinne und läßt ihn darin untergehn; die eine ist um so vollkommener, je mehr sie sich zu den Allgemeinbegriffen erhebt, die andere je mehr sie auf die Besonderheiten eingeht; die eine schwächt die Phantasie, die andere verlangt sie stark; jene ermahnt uns, nicht aus dem Geist Körper zu machen, diese ergötzt sich daran, dem Geist einen Körper zu verleihen; die poetischen Sentenzen bestehen aus Sinnen und Leidenschaften, die philosophischen aus Reflexionen, die eine Dichtung, wenn man sie darin verwendet, falsch und kalt werden lassen; niemals war im ganzen Lauf der Zeiten ein und derselbe Mensch zugleich ein großer Metaphysiker und ein großer

Dichter. Die Dichter kann man den Sinn, die Philosophen den Intellekt der Menschheit nennen; und in dieser Bedeutung soll man den Lehrsatz, daß »nichts im Intellekt sei, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei«, als wahr festhalten. Ohne Sinne gibt es keinen Intellekt, ohne Dichtung gibt es weder Philosophie noch irgendeine Zivilisation.

Fast noch wunderbarer als diese Auffassung von der Dichtkunst ist es, daß Vico das eigentliche Wesen der Sprache durchschaut hat; ein Problem, das von der antiken und modernen Philosophie bis zu jener Zeit nicht besser gelöst und weit weniger behandelt und untersucht worden war. Gewöhnlich verwechselte man die Sprache mit dem logischen Denken, oder man erniedrigte sie zu einem rein äußerlichen und konventionellen Zeichen, oder man erklärte sie schließlich als göttlichen Ursprungs. Vico begriff, daß der göttliche Ursprung in diesem Falle eine Zuflucht für die Faulen war und daß die Sprache weder logisches Denken noch Willkür ist; gleich der Dichtkunst ist sie weder ein Erzeugnis geheimer Weisheit noch eines Beschlusses oder einer Uebereinkunft. **Die Sprache entsteht auf natürliche Weise:** in ihrer ersten Form verständigen sich die Menschen »durch stumme Gebärden«, d. h. durch Zeichen, oder »mit Hilfe von Körpern, die in natürlicher Beziehung zu dem Gedanken stehen, den sie ausdrücken wollten«, d. h. mit Hilfe von symbolischen Gegenständen. Aber auch bei den artikulierten und den Vulgärsprachen wurde »mit allzuviel gutem Glauben«, d. h. mit geringer Einsicht, von allen Philologen angenommen, daß sie willkürliche Bedeutungen hätten; während sie doch, wegen ihres eben erwähnten Ursprungs, natürliche Bedeutungen haben müssen und jedes vulgäre Wort ganz gewiß von einem einzelnen Individuum der betreffenden Nation ausgegangen sein und aus dem primitiven Sprechen mit Hilfe von Zeichen und Gegenständen herstammen muß. Im Lateinischen wie auch in den anderen Sprachen kann man bemerken, daß fast alle Ausdrücke aus natürlichen Eigenschaften oder durch Uebertragungen gebildet sind; und der Hauptbestandteil aller Sprachen ist bei allen Völkern die Metapher. Die entgegengesetzte Meinung rührt von der Unkenntnis der Grammatiker her, die — eingeschüchtert von der großen Zahl von Worten, die verworrene und undeutliche Ideen vermitteln, und in Unkenntnis über ihre Ursprünge, durch die sie einstmals klar und deutlich waren — sich zu ihrer eigenen Beruhigung die Lehre von der Uebereinkunft aus-

dachten und dazu Aristoteles und Galenus heranzogen, die sie gegen Plato und Jamblichus ins Feld führten. Der schwere Einwand, den man gegen den natürlichen Ursprung der Sprache und zugunsten der Uebereinkunft anzuführen pflegt — die Verschiedenheit der Vulgärsprachen bei den einzelnen Völkern —, wird beseitigt, wenn man bedenkt, daß die Völker infolge der Verschiedenheit des Klimas, der Temperamente und der Sitten ein und dieselben nützlichen oder notwendigen Dinge des Lebens unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachteten und deshalb verschiedene Sprachen hervorbrachten; das geht auch aus den Sprichwörtern hervor, die Maximen des menschlichen Lebens sind, identisch in ihrer Substanz, aber auf ebensoviel verschiedene Arten ausgedrückt, als es Nationen gab und noch gibt. Ganz besonders wichtig ist ferner der Nachdruck, mit dem Vico behauptet, die wahren Ursprünge der Sprachen in »den Anfängen der Dichtkunst« gefunden zu haben: hierdurch wird nämlich einerseits der spontane und phantastische Ursprung der Sprache bestätigt, und andererseits, wenn nicht ausdrücklich, so doch implicite auf eine Unterdrückung des Dualismus von Dichtkunst und Sprache abgezielt.

In diesen Ursprüngen der Dichtkunst findet Vico nicht nur den Ursprung der Sprachen, sondern auch den der **B u c h s t a b e n** oder **S c h r i f t e n**, indem er die Scheidung, die die Grammatiker zwischen den Ursprüngen beider machen, für Irrtum erklärt; sie seien von Natur verbunden und zeigten sich als ein und dieselbe Sache in der primitiven stummen Sprache in Zeichen oder mit Hilfe von Gegenständen. Geheime Weisheit und Uebereinkunft haben auch hier keinen Platz; die Hieroglyphen waren nicht eine Erfindung von Philosophen, um darin die Mysterien ihrer großen Ideen zu verbergen, sondern gemeinsame und natürliche Notwendigkeiten bei allen Urvölkern; nur die alphabetischen Schriften entstanden bei den schon zivilisierten Völkern als Wirkung freier Uebereinkunft. Mit anderen Worten: Vico gelangt dazu, wenn auch in unklarer Weise, in den sogenannten Schriften jenen Teil, der eigentlich **S c h r i f t** und deshalb **U e b e r e i n k u n f t** ist, von dem anderen zu unterscheiden, der im Gegensatz dazu unmittelbarer Ausdruck und daher Sprache, Fabel, Dichtung und Gemälde ist. Charakteristisches Merkmal dieser Ausdrucksschriften oder -sprachen ist die Untrennbarkeit des Inhalts von der Form; ihr dichterisches Wesen beruht ganz und gar darin, daß Fabel und Ausdruck ein und dieselbe Sache sind, d. h. eine den Dichtern und

Malern gemeinsame Metapher, so daß ein Stummer ohne sprachliche Ausdrucksmöglichkeit sie malen kann. Als Beispiel hierfür führt Vico einige traditionelle Anekdoten an, wie die fünf »Realworte« (Frosch, Maus, Vogel, Pflugschar und Bogen), die Idantura, der König der Skythen, zur Antwort an Darius schickte, der ihm den Krieg erklärt hatte; ferner das Gleichnis von den hohen Mohnköpfen, die König Tarquinius vor den Augen des Gesandten seines Sohnes Sextus abschlug, um zu zeigen, wie man Gabii unterwerfen müsse — Ausdrucksverfahren, die man heute noch bei wilden Stämmen und im Volke findet; und hier erwähnt er auch die Wappen, Fahnen und Embleme der Medaillen und Münzen. Es ist eine frivole Fabel, die die wahre Aufgabe der Wappen verkleinert und verkennt, wenn berichtet wird, daß sie auf den Turnieren in Deutschland erfunden wurden, als eine galante Sitte von den jungen Leuten, die um die Liebe der adligen Jungfrauen kämpften. Vielmehr waren die Wappen im Mittelalter eine ernste Sache, sozusagen die hieroglyphische Schrift jenes Zeitalters: eine stumme Sprache, die der Dürftigkeit der auf Uebereinkunft beruhenden Sprechweisen oder der alphabetischen Schriften zur Hilfe kam; und erst später, in den kultivierten Zeiten, wurden sie zu Scherz und Spiel und verwandelten sich in galante und gelehrte Wappen, die man mit einem Motto beleben muß, weil sie nun bloß noch analoge Bedeutungen haben, während jene primitiven und natürlichen Wappen stumm waren und dennoch sprachen, ohne eines Dolmetschers zu bedürfen. In dieser reinen Natürlichkeit haben sich einige von diesen Ausdrucksformen bis in die kultivierten Zeiten erhalten; z. B. die Abzeichen oder Fahnen, die eine Art *W a p p e n s p r a c h e* sind, mit Hilfe derer sich die Völker, da sie keine Sprache haben, gegenseitig in den wichtigsten Angelegenheiten des Völkerrechts verständigen, in den Kriegen, bei Bündnissen und im Handelsverkehr.

So erhellen sich beim Licht der von Vico erdachten ästhetischen Auffassung Dichtung, Worte, Metaphern, Schriften, symbolische Figuren, alle zu strahlendem Leben: große und kleine Dinge, Epos und Heraldik. Die Lehre von den phantastischen Formen erhält eine in der Geschichte der Ideen ganz neue Richtung; denn wenn Vico mit seinen Auffassungen zu den Schulen seiner Zeit und besonders zur cartesianischen in Gegensatz tritt, so knüpft er auch an keine andere Schule an und nimmt keine mehr oder weniger entfernte Tradition wieder auf. Er fühlt selbst, daß seine Opposition

sich nicht nur gegen eine bestimmte Schule richtet, sondern gegen alle, die im Laufe der Jahrhunderte Lehren über diesen Gegenstand aufgestellt hatten. Von der Dichtkunst sagt er, daß er alles »vernichte«, was man seit Plato und später seit Aristoteles über sie gedacht habe, bis zu den Neueren wie Patrizzi, Scaliger und Castelvetro, die sich in solchen Narrheiten verlören, »daß man sich schämen müsse, sie wiederzugeben« (Patrizzi ließ die Dichtkunst aus dem Gesang der Vögel und dem Säuseln des Windes entstehen). Was die Sprachen betrifft, so war er weder von Plato noch von den Modernen wie Wolfgang Lazius, Scaliger und Sanchez befriedigt. In bezug auf die Buchstaben widerlegte er den göttlichen Ursprung, den Mallinkrot und Ingevald Eling vertraten, oder er interpretierte ihn auf seine Weise, was auf dasselbe hinausläuft; er gibt zum Spott eine Probe der leeren, unsicheren, oberflächlichen, törichten, dummstolzen und lächerlichen Meinungen, die die Buchstaben von den Goten und durch sie von Adam und der persönlichen Mitteilung Gottes ableiteten oder noch unmittelbarer aus dem irdischen Paradies oder von einem erfinderischen gotischen Merkur. Ueber die Wappen schließlich bemerkt er, daß die vielen, die darüber Abhandlungen geschrieben haben, nichts davon verstanden, und daß sie nur zufällig und ratend einen Schimmer der Wahrheit durchblicken ließen, indem sie sie »heroisch« nannten. Es wäre wirklich schwer, für Vicos ästhetische Gedanken wahre und eigentliche Vorgänger zu finden; man könnte höchstens ungefähre Andeutungen davon in gewissen verstreuten Aussprüchen finden, die er zusammenstellt, irgendeinen verwandten Impuls in den Disputen des 17. Jahrhunderts über die Unterschiede zwischen Intellekt und Erfindungsgabe, Vernunft und Einbildungskraft, Dialektik und Rhetorik¹⁾; und eine Aehnlichkeit in äußeren Einzelheiten, wie in den Vergleichen, die ein Rhetor jener Zeit (Tesauro) zwischen den gesprochenen rhetorischen Feinheiten und den figürlich dargestellten machte.

Doch sobald diese Auffassungen, die einem so stark originellen Impuls entspringen, aus dem Rahmen allgemeiner Umrisse zu speziellen Bestimmungen übergehen, von der Idee oder ursprünglichen Inspiration zu tatsächlichen Entwicklungen, beginnen sie sich gewissermaßen zu trüben, schwankend und unklar zu werden. Lassen wir die verschiedenen, einander ablösenden Meinungen beiseite, die Vico über Dichtkunst, Sprache oder Metapher vertrat und

1) Siehe das 3. Kapitel des historischen Teils meiner Aesthetik.

die mit der historischen Entwicklung seines Geistes zusammenhängen — angefangen von den akademischen Reden und den Schriften *De ratione* und *De antiquissima* bis zum *Diritto universale* und von da bis zur ersten, von dieser bis zur zweiten *Scienza nuova* —, eine Untersuchung, die den Stoff zu einer besonderen Dissertation liefern könnte und nicht in den Rahmen unserer Darstellung gehört. Aber auch in der letzten Form seines ästhetischen Gedankens finden sich entgegengesetzte Lehren nebeneinander. Er begnügt sich nicht damit, zu sagen, daß die poetische Form die erste Tätigkeit des Geistes ist, daß sie aus Gefühlen von Leidenschaft besteht und ganz phantastisch ist, völlig ohne Begriffe und Reflexionen; sondern er fügt hinzu, daß die Dichtkunst, im Gegensatz zur Geschichte, das Wahre in seiner vollkommenen Idee darstellt und darum jene Gerechtigkeit erfüllt und jenen Lohn und jene Strafe zuteilt, die jedem einzelnen zukommt und die man nicht immer in der Geschichte erlangt, weil diese oft von der Laune, von der Notwendigkeit und vom Glück beherrscht wird. Ferner sagt er, daß der Zweck der Dichtkunst in der Belebung des Unbelebten besteht, indem ihre erhabenste Tätigkeit darauf gerichtet ist, den empfindungslosen Dingen Leben und Empfindung zu verleihen. Er sagt, daß **Dichtung nichts anderes ist als Nachahmung**, daß die Kinder, die sehr gut nachahmen können, Dichter sind, und daß die primitiven Völker, die Kinder in der Geschichte des Menschengeschlechts, gleichzeitig erhabene Dichter waren. Er sagt, daß die Dichtung zum eigentlichen Stoff das Unmögliche als ein Glaubhaftes hat; so sei es z. B. unmöglich, daß die Körper Geist seien und dennoch habe man geglaubt, der donnernde Himmel sei Jupiter; darum haben die Dichter auch häufig die Wunder besungen, die die Hexen durch Bezauberung vollbringen. Er sagt, daß die Dichtkunst aus einem Mangel geboren sei, sie sei nämlich eine Wirkung der Schwachheit des Geistes; denn der rohe und mit schwachem Verstand begabte Mensch, der sein Bedürfnis nach dem Allgemeinen und Universalen nicht befriedigen könne, bilde als Ersatz die phantastischen Gattungen, die poetischen Universalien oder Charaktere; und folglich seien das Wahre der Dichter und das Wahre der Philosophen ein und dasselbe, dieses abstrakt und jenes in Bilder gekleidet, dieses eine vernünftige, jenes eine empfundene und der Einbildungskraft entsprungene Metaphysik, wie sie dem Verständnis des

Volkes angemessen sei. Ebenso sei der Gesang aus einem Mangel entstanden, nämlich der Unfähigkeit zu artikulieren, und darum geben die Stummen und die Stotternden die Töne singend von sich; und aus der Unfähigkeit, die Dinge in eigentlicher Art auszudrücken, seien die Metaphern entstanden. Schließlich behauptet er noch, daß das Ziel der Dichtkunst darin bestehe, dem Volk tugendhaftes Handeln zu lehren. — In diesen Aussprüchen sind die verschiedensten Auffassungen von der Dichtkunst enthalten, von denen sich einige mit seiner Grundauffassung vereinigen lassen, doch ohne Zwischenglied aufgestellt und deshalb tatsächlich nicht in Einklang damit gebracht sind; andere wieder sind ganz und gar nicht mit ihr vereinbar. Auf Grund der einzelnen Texte könnte man Vico je nachdem als Vertreter der moralistischen, pädagogischen, abstrakt-typisierenden, mythologischen, animistischen Aesthetik usf. betrachten. Und wenn er nicht in die alten Theorien zurückfällt, die er verabscheute, und sich nicht in den neuen Irrtümern, deren Vorläufer er war, verliert, so verdanken wir dies dem Umstand, daß über all die Verschiedenheiten und Inkohärenzen unverändert der Gedanke emporragt, daß die Dichtkunst die erste Form des Geistes, vor dem Intellekt vorhanden und frei von Ueberlegung und Vernunftschlüssen ist.

Ebensowenig wie er es verstand, mit Hilfe seines Hauptprinzips die anderen in der wissenschaftlichen Tradition bestehenden oder von ihm selbst ausgedachten Theorien über das Wesen der Poesie auszuscheiden oder in Einklang miteinander zu bringen, ebenso wenig gelang es ihm, sich von der Tyrannei der alten und neuen empirischen Klassifikationen freizumachen. Dafür bemühte er sich, sie philosophisch zu gestalten und versuchte die verschiedenen Formen nach Serien voneinander abzuleiten; die Formen der Dichtung: Lyrik, Epik und Dramatik; die des Verses und des Metrums: spondäisch, jambisch und prosaisch; die des figürlichen Sprechens: Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie; die der Redeteile: Onomatopoesien, Interjektionen, Pronomina, Partikel, Nomina, Verba, Modi und Zeiten des Verbums (bei dieser Gelegenheit beruft er sich sogar auf einen Fall von Sprachstörung, den er in Neapel an der Person »eines angesehenen, von schwerer Apoplexie getroffenen Mannes« beobachtet hatte, »der sich der Substantiva erinnerte, aber die Verben vollkommen vergessen hatte«); die der Schriften: hieroglyphische,

symbolische und alphabetische; die der Sprachen, nach ihrer wachsenden Kompliziertheit, die von den einsilbigen zu den zusammengesetzten Worten und von der Vorherrschaft der Vokale und Diphthonge zu der der Konsonanten fortschreitet. Bei diesen Versuchen legte er überall den Samen zu neuen und teilweise wahren Interpretationen einzelner Tatsachen; aber er gelangte nicht zu einem wissenschaftlichen System und konnte auch gar nicht dazu gelangen. Und ebensowenig erkannte er die Beziehung der Dichtkunst zu den anderen Künsten klar; einmal warf er sie mit ihr zusammen, wenn er nämlich z. B. Malerei und Poesie als innerlich identisch betrachtet und Analogien zwischen der Poesie und der Malerei des Mittelalters feststellt; ein anderes Mal trennte er sie auf wunderliche Weise, wenn er z. B. behauptet, daß die Feinheit der Künste eine Frucht der Philosophie sei und daß Malerei, Skulptur, Gieß- und Scheidekunst von äußerster Feinheit seien, weil sie von den Körpern, die sie nachahmen, die Oberfläche abstrahieren müssen.

Wenn diese Zusammenhangslosigkeiten und Irrtümer, über die wir einen kurzen Ueberblick gegeben haben, auch zum Teil von einer mangelnden Unterscheidungs- und Ausarbeitungsfähigkeit herrühren, so gehen sie zu einem anderen und größeren Teil doch noch viel unmittelbarer auf den schon dargestellten Grundfehler zurück, der in der Struktur der Neuen Wissenschaft liegt; und zwar in diesem besonderen Falle auf die Verwechslung, die Vico zwischen dem philosophischen Begriff der poetischen Form des Geistes und dem empirischen Begriff der barbarischen Form der Gesittung begeht. »So kann man also — wie er selbst erklärt — in Wahrheit behaupten, daß dieses erste Weltzeitalter ganz mit der ersten Tätigkeit des Geistes beschäftigt gewesen sei.« Doch da das erste Weltzeitalter aus Menschen von Fleisch und Blut, nicht etwa aus philosophischen Kategorien bestand, so konnte es nicht nur mit einer einzigen Tätigkeit des Geistes beschäftigt sein. Die eine Tätigkeit konnte wohl, wie man zu sagen pflegt, vorherrschen (und dieses Wort enthüllt selbst den quantitativen und approximativen Charakter des Gedankens); aber alle anderen mußten zugleich mit ihr aktiv vorhanden sein, die Phantasie und der Intellekt, die Perzeption und die Abstraktion, der Wille und die Moral, das Singen und das Zählen. Dieser Evidenz konnte sich Vico nicht entziehen und darum führte er in jene Phase der Gesittung nicht nur den

Dichter ein, sondern auch den Theologen, den Physiker, den Astronom, den pater familias, den Krieger, den Politiker, den Gesetzgeber; doch die Tätigkeiten dieser aller wollte er als poetisch betrachten und bezeichnen, mit einer Metapher, die er aus der behaupteten Vorherrschaft der phantastischen Form des Geistes ableitete, und in ihrer Gesamtheit nannte er sie poetische Weisheit. An manchen bezeichneten Stellen enthüllt sich der metaphorische Charakter der Bezeichnung und springt in die Augen; so wenn er die »Künste«, d. h. die Handwerke, die praktischen Erzeuger der täglichen Gebrauchsgegenstände, als »in gewisser Hinsicht reale Dichtungen« definiert und das antike römische Recht wegen der Fülle von Formeln und Zeremonien, in die es eingekleidet ist, als ein »ernstes dramatisches Gedicht« bezeichnet. Aber die Metaphern sind gefährlich, wenn sie, wie im Fall der Neuen Wissenschaft, günstigen Boden für ihre Umwandlung in Begriffe finden; und in der Tat verwandelte sich die metaphysisch als poetische Weisheit dargestellte historische Epoche des Barbarentums bei Vico alsbald in das ideale Zeitalter der Poesie, indem es all seine eigentümlichen Attribute auf dieses übertrug. Es gab damals Theologen, und so betrachtete Vico die Poesie als eine Theologie, wenngleich als eine phantastische; es gab Erzieher, und so wurde die Dichtkunst zur Erzieherin, wenngleich nur für das Volk; es gab Weise in den physikalischen Dingen und so wurde die Dichtung zur Weisheit, wenngleich in einer imaginären Physik. Und da jene Barbaren doch nur in Begriffen denken konnten — mochten diese auch noch so roh und in Bilder eingekleidet sein —, so wurden jene individuellen, aufs Einzelne gerichteten Phantasmen und stofflichen Sentenzen der Poesie zu phantastischen Universalien verfälscht, eine Art Zwischending zwischen individualisierender Intuition und verallgemeinerndem Begriff; die Dichtung, die die Sinnlichkeit, die reine Sinnlichkeit, vorstellen sollte, stellte statt dessen die schon intellektualisierte Sinnlichkeit dar, und der Satz, daß sich im Intellekt nur finde, was schon in den Sinnen enthalten sei, erhielt die Bedeutung, daß der Intellekt die Sinnlichkeit selbst sei, nur geläutert, oder die Sinnlichkeit ein verworrener Intellekt, so daß die beigefügte Klausel *nisi intellectus ipse* unnötig wurde. Umgekehrt wurde die barbarische Gesittung zu einer Art Mythologie oder Allegorie des idealen poetischen Zeitalters; und die ersten Völker wurden in eine unendliche Menge »erhabener Dichter« verwandelt; ebenso wie — in der dieser Phylogenesis ent-

sprechenden Ontogenesis — sogar die Kinder zu Dichtern gemacht wurden. Der Begriff des phantasieentsprungenen Allgemeinen, das dem vernunftentsprungenen vorangeht, vereinigt in sich den doppelten Widerspruch der Lehre; denn mit dem phantastischen Element müßte in jenem geistigen Gebilde das Element der Universalität verbunden sein, das für sich genommen ein wahres und eigentliches, der Vernunft, nicht der Phantasie, entsprungenes Allgemeines wäre; hieraus ergibt sich eine *petitio principii*, in der die Genesis der vernunftentsprungenen Universalien, die erklärt werden müßte, zur Voraussetzung wird. Und wenn man andererseits das phantasieentsprungene Allgemeine als gereinigt von dem allgemeinen und logischen Element interpretieren wollte, d. h. als reines Phantasiegebilde, so wäre damit zwar die Kohärenz in der ästhetischen Lehre wiederhergestellt; aber die poetische Weisheit oder barbarische Gesittung wäre an einem wesentlichen Teil ihres Organismus verstümmelt; denn sie wäre ohne irgendeine Art von Begriffen und sozusagen knochenlos.

Um den Widerspruch aufzulösen, mußte man Poesie und poetische Weisheit trennen; tatsächlich finden sich auch bei Vico einige Ansätze hierzu. Er gibt manchmal, gleichsam gegen seinen Willen, zu, daß die Uebereinstimmung zwischen der philosophischen Kategorie und dem sozialen Typus fehle, und muß bei letzterem seine Zuflucht zu Redewendungen wie »beinahe« und »mehr oder weniger« nehmen. Er sagt z. B. gelegentlich, daß die primitiven Menschen »gar nicht oder doch nur zu einem sehr geringen Teil aus Vernunft, dagegen ganz und gar aus ungeheuer kräftiger Phantasie bestanden«, »fast ganz aus Körper und fast gar nicht aus Reflexion«; oder er bemerkt, nachdem er mit philosophischer Präention drei Sprachen, die Sprache der Götter, die der Heroen und die der Menschen, unterschieden hat, daß »die Sprache der Götter fast ganz stumm und zu nur einem sehr geringen Teil artikuliert war«; die Sprache der Heroen gleichmäßig aus artikulierter und stummer Sprache gemischt; die Sprache der Menschen fast ganz artikuliert und nur zu einem sehr geringen Teil stumm«. Die poetische Sprache überlebt die poetische Weisheit — wie er ebenfalls zugibt — und erhält sich noch tief in die historische Zeit oder zivilisierte Epoche hinein, so wie — sagt er mit einem herrlichen Bilde — die großen reißenden Flüsse sich noch weit ins Meer hinaus ergießen und die Süße der mit der Gewalt der Strömung hinausgetragenen

Wasser noch lange bewahren. Selbst in den modernen Zeiten kann man das phantastische Sprechen nicht entbehren und »um die Arbeiten des reinen Geistes zu erklären, müssen uns die poetischen Redeweisen mit sinnlichen Uebertragungen zu Hilfe kommen«. Das Ende der Dichtkunst scheint nicht mit dem der Barbarei zusammenzufallen, denn auch in den gesitteten Zeiten stehen Dichter auf; auch scheint es, daß die Dichter der ersten Epoche von Natur aus phantastisch waren, die der zweiten sich durch Kunst und Fleiß dazu machen, d. h. indem sie sich, nach Vicos Anschauung, bemühen die eigentlichen Worte zu vergessen, sich von den philosophischen Ideen freizumachen, ihren Kopf mit kindlichen oder volkstümlichen Vorurteilen anzufüllen und ihrem Geiste Fesseln anzulegen, sich beispielsweise zum Gebrauch des Reimes zwingen; diese Einschränkungen, die sich übrigens leicht widerlegen lassen, versuchen umsonst die Bedeutung der anerkannten Tatsache herabzumindern, daß es nämlich in allen Zeiten Dichtkunst gibt, nicht nur im barbarischen Zeitalter; sie ist eine ideale Kategorie, keine historische Tatsache. Aber die oben genannten Einschränkungen beweisen ebenso wie die Seltenheit und Zaghaftigkeit der erwähnten Ansätze, daß Vico nicht fähig war, die Scheidung von Poesie und poetischer Weisheit durchzuführen, behindert von der Brüchigkeit der Konzeption und der Methode der Neuen Wissenschaft überhaupt.

Wenn übrigens die Idee von der Dichtkunst als reiner Phantasie trotz aller Verwehlungen und Inkohärenzen, in die Vico sich verstrickt, nicht auf dem Grunde seines Gedankens intakt geblieben wäre und nicht sozusagen in dem Unterbau der Neuen Wissenschaft gewirkt hätte, so wäre es nicht leicht, ja vielleicht auch gar nicht möglich die Hauptkonzeption zu verstehen, die seine Philosophie des Geistes beherrscht, und die eng mit jener Idee verknüpft ist. Wir meinen die Auffassung vom Geiste als Entwicklung, oder, um die eigentliche Terminologie Vicos anzuwenden, als *A b l a u f* und *E n t f a l t u n g*; eine Auffassung, die zu der damals üblichen, sich auf die Aufzählung und Einteilung der geistigen Fähigkeiten beschränkenden zwar nicht in ausdrücklichen Gegensatz trat, aber doch weit über ihr stand. Die Lehre von den phantastischen Universalien als spontanen geistigen Gebilden, rohen, aber ein Motiv von Wahrheit enthaltenden Universalien, war gewiß ausreichend als Waffe gegen die empirische Theorie, die die Gesittung aus einer hohen und vernunftgemäß anordnenden Weisheit hervorgehen ließ, als persönliches Werk Gottes oder weiser Menschen, die von irgendwoher

stammten oder auf die Welt geschneit waren. Vico erkannte ganz klar das Entweder-Oder der beiden einzigen Möglichkeiten, den Ursprung der Gesittung zu erklären: entweder aus der Reflexion weiser Menschen oder aber aus einem gewissen menschlichen Sinn und Instinkt von Tiermenschen, und er entschied sich für die zweite Hypothese, für die Tiernmenschen, die ganz allmählich zu wirklichen Menschen geworden seien, d. h. für den Gedanken, der sich vom phantasieentsprungenen Universale zum vernunftmäßigen entwickelt, für die soziale Ordnung, die allmählich von der Gewalt zur Billigkeit fortschreitet. Aber war diese Auffassung ausreichend, um die ideale Geschichte oder Philosophie des Geistes zu begründen? In der Philosophie des Geistes wäre sie zu einer ähnlichen, ja vielleicht sogar zu ein und derselben Lehre geworden, die zu Vicos Zeit als Wirkung des Cartesianismus und auch als eine Art Renaissance der Scholastik das Duns Scotus im Umlauf war, nach der das Leben des Geistes sich in den einander ablösenden Graden des dunklen, verworrenen, klaren und deutlichen Begriffs entfalte; Leibniz machte bekanntlich die dunklen und verworrenen Perzeptionen, die *petites perceptions*, zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung. Eine durch und durch intellektualistische Theorie, weil die Begriffe — und mochten sie auch noch so dunkel und verworren sein —, doch stets Begriffe blieben; sie war daher weder fähig, eine Erklärung der Poesie noch gar der geistigen Entwicklung überhaupt zu geben, die sich niemals in ihrer Dialektik verstehen läßt, wenn man sie aus nur quantitativ verschiedenen Stufen zusammensetzt, die in Wirklichkeit gar keine Verschiedenheit, sondern Identität und darum Unbeweglichkeit bedeuten; und in der Tat war jene ganze Richtung zugleich antiästhetisch und statisch, ohne wahre Lehre von der Phantasie und ohne wahre Lehre von der Entwicklung. Vicos Gedanke dagegen ist dem Intellektualismus feind, der Phantasie zugeneigt, ganz dynamisch und evolutiv; der Geist ist für ihn ein ewiges Drama; und weil das Drama Thesis und Antithesis verlangt, ist seine Philosophie des Geistes auf die Antinomie gegründet, d. h. auf die wirkliche Scheidung und Opposition zwischen Phantasie und Gedanken, Poesie und Metaphysik, Gewalt und Billigkeit, Leidenschaft und Moral, obgleich er zuweilen aus den schon erwähnten Ursachen diese Antinomie zu verkennen scheint oder sie vielmehr bisweilen mit empirischen Untersuchungen und Lehren und mit historischen Bestimmungen durcheinanderwirft.

V.

DIE HALBPHANTASTISCHE FORM
DES ERKENNENS (MYTHOS UND RELIGION).

Auch Vicos Lehre über den Mythos, nicht weniger originell und tief als seine Lehre über die Poesie, ist nicht ganz klar, weil die Beziehungen zwischen Poesie und Mythos so eng sind, daß der Schatten, der auf jene fällt, sich notwendigerweise in gewisser Art auch auf diesen verbreiten muß.

Indem wir, wie wir schon bisher getan haben und auch im folgenden tun werden, den Stand der Kenntnisse zu Vicos Zeit in den verschiedenen Disziplinen und Problemen, die er zu behandeln unternahm, untersuchen, erinnern wir für die Mythologie kurz daran, wie zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert nicht nur große literarische Sammelwerke von Mythen zusammengestellt wurden — ein Vorbild dafür gab schon im 14. Jahrhundert Boccaccio —, sondern auch die beiden schon dem klassischen Altertum bekannten und im Mittelalter nicht ganz vergessenen Erklärungstheorien in gelehrter Weise vertreten wurden: die Theorie vom Mythos als Allegorie philosophischer — moralischer, politischer und anderer — Wahrheiten, und die vom Mythos als Geschichte von Persönlichkeiten, die tatsächlich existiert hatten, und von Ereignissen, die wirklich vorgefallen waren, ausgeschmückt von der Einbildungskraft, die die Heroen zu Göttern erhob (Euhemerismus). Der Allegorismus inspirierte, unter anderem, das Werk von Natale Conti *Mythologiae sive explanationis fabularum libri decem* (1568) und Bacons *De sapientia veterum* (1609), wo übrigens das System nicht ohne einen gewissen Zweifel aufgestellt wurde und mit der ausdrücklichen Klausel, daß auch, wenn es nicht als historische Interpretation tauge, es jedenfalls seinen Wert als moralische Lehre haben können (*aut antiquitatem illustrabimus aut res ipsas*). Der Neo-Euhemerismus wurde autoritativ vertreten durch Jean Leclerc (Clericus), den genferisch-holländischen Gelehrten, dem Vico soviel Respekt und Dankbarkeit bezeugte, weil er sein *Diritto universale* der Aufmerksamkeit gewürdigt hatte, und dessen Ausgabe der hesiodischen Theogonie auf dem Gebiet der Mythologie Epoche machte; ihm folgte unter anderem Banier, der Verfasser des Buches: *Les fables expliquées par l'histoire* (1735). Ein drittes System, das seinerseits auch nicht ganz ohne antike Vorläufer ist, leitete die Mythen von

bestimmten Völkern ab, von den Aegyptern oder von den Juden oder aus dem Werk einzelner Philosophen und erfindungsreicher Dichter; und wenn es sich nicht in eine einfache historische Hypothese über die Entstehung einiger oder aller aus dem Altertum überlieferter Mythen auflöste und auch nicht auf die göttliche Offenbarung zurückgriff, so ist es klar, daß es die Theorie in sich schloß, der Mythos sei nicht eine ewige Form, sondern ein zufälliges Erzeugnis des Geistes, das genau so, wie es einmal geboren wurde, auch sterben kann oder schon gestorben ist.

Vico wendet sich energisch gegen die erste und die dritte Schule, den Allegorismus und die Lehre von der historischen Ableitung; als Beleg für die erste nennt er den Traktat Bacons, der ihn veranlaßt hatte, sich mit dem Gegenstand zu beschäftigen, den er aber »mehr genial als wahr« fand; für die andere, die die Mythen als heilige Geschichte betrachtete, welche die Heiden und besonders die Griechen entstellt und verdorben haben, nennt er *De theologia gentili* (1642) von Vossius, die *Demonstratio evangelica* (1679) von Daniel Huet und *Phaleg et Canaan* von Bochart. Die Mythen oder Fabeln enthalten keine geheime Weisheit, d. h. vernünftige Begriffe, die bewußt in das Gewand der Fabel gehüllt sind; und deshalb sind sie keine Allegorien. Bei der Allegorie muß es einerseits den Inhalt oder Sinn, andererseits die Fabel oder Einkleidung geben, und zwischen diesen beiden die Kunstfertigkeit, die sie zusammenhält. Die Mythen hingegen lassen sich nicht in diese drei Bestandteile zerlegen, ja nicht einmal in ein Ausgedrücktes und ein Ausdrückendes: ihre Bedeutungen sind einheitlich. Die Theorie verlangt ferner, daß derjenige, der an den Inhalt glaubt, nicht an die Form glaubt; aber die Schöpfer der Mythen besaßen einen naiven und vollkommenen Glauben an ihre eigenen Schöpfungen; und als z. B. die erste Götterfabel entstanden war, die weitaus erhabener war als alle in der Folgezeit erdichteten, die Fabel von Jupiter, dem König und Vater der Götter und Menschen, als Blitzeschleuderer, — da glaubten selbst diejenigen an ihn, die ihn sich erdacht hatten, und fürchteten, verehrten und beobachteten ihn in Schrecken einflößenden Kulte. Kurzum, der Mythos ist nicht Fabel, sondern Geschichte, so wie die primitiven Geister sie sich bilden können; und wird von diesen streng als Erzählung wahrer Begebenheiten betrachtet. Die Philosophen der späteren Zeit bedienten sich der Mythen, um ihre Lehren auf allegorische Art darzustellen, oder sie glaubten sie darin wiederzufinden, aus

ihrer Verehrung gegenüber dem Altertum heraus, das um so verehrungswürdiger erscheint, je dunkler es ist, oder sie hielten es für praktisch, sich dieses Hilfsmittels für ihre politischen Ziele zu bedienen — wie Plato, wenn er homerisiert und dabei gleichzeitig den Homer platonisiert; und damit m a c h t e n sie die M y t h e n zu F a b e l n , was sie ursprünglich nicht waren und auch ihrem Wesen nach nicht sind. Deshalb muß man sagen, daß die Philosophen und Mythologen eigentlich selbst Dichter waren, weil sie sich soviel sonderbare Dinge über die Fabeln ausdachten, während die primitiven Dichter oder Schöpfer die eigentlichen Mythologen waren und wahre Begebenheiten aus ihrer Zeit zu erzählen glaubten. — Aus dem gleichen Grunde, d. h. weil die Mythen ein wesentlicher Bestandteil der poetischen oder barbarischen Weisheit sind und deshalb spontan zu allen Zeiten und an allen Orten entstehen, kann man sie nicht einem einzelnen Volke zuschreiben, das sie erfunden und den anderen Völkern vermittelt haben soll, als seien sie eine besondere Erfindung besonderer Menschen oder ein Gegenstand der Offenbarung.

Diese Lehre, die über den Allegorismus und Historizismus hinausgreift, ist ein anderer Gesichtspunkt, unter dem Vico die Rehabilitierung der alogischen Erkenntnisformen gegenüber dem Intellektualismus vornimmt, der sie vollkommen leugnete, indem er sie einmal als künstliche Formen, ein anderes Mal als zufällige oder übernatürlichen Ursachen entstammende Erzeugnisse darstellte. Auch scheint uns die Ansicht, die Vico mit der neo-euhemeristischen Richtung in Zusammenhang bringt, nicht annehmbar; er bekämpfte diese zwar nicht ausdrücklich und zeigt mit ihr, wenn man will, auch einige oberflächliche Aehnlichkeiten, doch zugleich auch diesen radikalen Unterschied, daß für ihn die Fabeln weder Entstellungen von wirklichen Geschichten sind, noch sich notwendigerweise auf wirkliche Individuen beziehen, sondern ihrem inneren Wesen nach historische Wahrheit sind, in der Form, die die historische Wahrheit im primitiven Geiste anzunehmen pflegt.

Eine andere, genauere Bestimmung der Natur des Mythos gibt Vico nicht und konnte sie auch nicht geben; denn da der Begriff der Dichtung selbst bei ihm schwankend und unklar war, konnte er die Grenze zwischen den beiden Formen nicht ziehen. Er sprach im allgemeinen von Poesie und Mythos wie von zwei verschiedenen Dingen, stellte jedoch die Art der Verschiedenheit nicht fest. Und doch hatte Vico sich mit dem Begriff, der das Unterscheidungs-

kriterium liefert, sehr wohl beschäftigt und hatte ihm Ausdruck verliehen; doch statt sich seiner für die Lehre vom Mythos zu bedienen, hatte er daraus eine oder mehrere seiner verschiedenen Definitionen der Poesie gemacht. Jener poetische Charakter, jenes phantasieentsprungene Universale, das so viel unüberwindliche Schwierigkeiten heraufbeschwört, wenn man es als erklärendes Prinzip der Dichtkunst in die Aesthetik einführt, — ist hingegen die ganz genaue Definition des Mythos und liefert als solche der Wissenschaft der Mythologie das wahre Prinzip, dessen sie bedarf. Wenn der Begriff, große Leistungen für das Wohl der Allgemeinheit zu vollbringen, sich nicht von dem Bilde eines einzelnen Menschen lösen kann, der einige solcher Leistungen vollbracht hat, so wird der Begriff zum Mythos, z. B. bei Herkules; und Herkules ist zu gleicher Zeit ein Individuum, das individuelle Taten vollbringt, die Hydra von Lerna oder den nemeischen Löwen tötet oder die Ställe des Augias reinigt, und ein Begriff, genau so wie der Begriff der nützlichen und ruhmvollen Werkthätigkeit gleichzeitig ein Begriff und Herkules ist: er ist ein Universale und ein Phantasma: ein phantastisches Universale.

Auch jene erhabene Arbeit, die Vico als der Poesie eigentümlich bezeichnet, nämlich den unbelebten Dingen Leben zu verleihen, betrifft eigentlich nicht die Poesie, sondern den Mythos. Da dieser die Begriffe in Bildern verkörpert und Bilder immer etwas Individuelles sind, so gelangt er dazu, die Begriffe als lebende Wesen darzustellen. So kamen die ersten Menschen, die die Ursache des Blitzes nicht kannten und deshalb auch seine physikalische Definition nicht besaßen, dazu, sich mythisierend den Himmel als einen riesigen, belebten Körper vorzustellen, der — ganz ähnlich wie sie selbst, wenn sie in heftigster Leidenschaft heulten, brüllten und vor Erregung bebten — spreche und etwas sagen wolle. Und den Ursprung des Mythos, nicht den der Poesie muß man in dem »Mangel« suchen, in der Schwäche des Geistes und seiner Inadäquatheit gegenüber den Problemen, die er lösen will, in der Unfähigkeit, mittels vernunftmäßiger Allgemeinbegriffe zu denken und sich der eigentlichen Ausdrücke zu bedienen; hieraus entstehen die phantastischen Universalien, die Metonymien, Synekdochen und alle Arten von Metaphern. Die Widersprüche, die wir in dem phantastischen Universale bemerkt haben und die es ungeeignet zur Begründung der ästhetischen Theorie machen, sind

in der Lehre vom Mythos vollkommen am Platz; denn der ist ja gerade dieser Widerspruch: ein Begriff, der Bild sein, und ein Bild, das Begriff sein will — und darum ein Mangel, vielmehr eine potente Impotenz, ein Kontrast und ein geistiger Uebergang, in dem das Schwarze noch fehlt und das Weiße vergeht. Kurz, die poetische Weisheit, d. h. die Theologie, Physik, Kosmographie, Geographie, Astronomie und der ganze Komplex der übrigen Gedanken und Glaubensinhalte der primitiven Völker, die Vico dargestellt hatte, waren tatsächlich Mythen und nicht, wie er sagt, Dichtung, aus dem guten Grunde, den er selbst anführt, daß sie ihre Geschichte waren; und die Dichtung ist Dichtung und nicht Geschichte, auch nicht eine mehr oder weniger von der Phantasie gestaltete. Dichtung sind die homerischen Gedichte, insofern sie die Empfindungen und menschlichen Bestrebungen des Griechentums ausdrückten, — Geschichte sind dieselben homerischen Gedichte, insofern sie wie Erzählungen von wirklich vorgefallenen Ereignissen gesungen und angehört wurden: zwei Formen geistiger Erzeugnisse, die, wenn sie sich auch materiell in dem gleichen Werke zu vereinigen scheinen, doch darum nicht identisch sind.

All das sieht Vico und sieht es auch nicht, oder besser gesagt, manchmal sieht er es halb und manchmal schief, und darum kann man nicht sagen, daß es ihm gelingt, den Unterschied zwischen Mythos und Poesie wirklich zu bestimmen und das Problem ihrer Beziehungen zu lösen. Man könnte hingegen glauben, daß er ein anderes wichtiges und noch viel umstrittenes Problem der mythologischen Wissenschaft, ob der Mythos nämlich Philosophie oder Geschichte sei, in klarer Weise gelöst habe; denn er wiederholt häufig, daß die Mythen *historische*, nicht etwa *philosophische* Vorstellungen der primitiven Völker enthalten; doch in Wirklichkeit bemerkt man beim genauen Zusehen, daß er sich dieses Problem nicht einmal gestellt, geschweige denn es gelöst hat. Die historischen Bedeutungen, die Vico vertritt, bilden eigentlich keinen Gegensatz zu den philosophischen Bedeutungen im allgemeinen, sondern zu den »mystischen Bedeutungen von ganz tiefer Philosophie« und »analogen Bedeutungen«, die die von ihm kritisierten Mythologen darin fanden; d. h. sie wiederholen einerseits die Kritik am Allegorismus und bekämpfen andererseits jene schlechte Art der historischen Interpretation, die moderne Ideen und Sitten auf die antiken Völker überträgt. Seine Theorie verträgt sich in der Tat ebenso mit derjenigen, die den Mythos der

Philosophie, wie mit der anderen, die ihn der Geschichte annähert; mit der eklektischen Theorie, die beide Elemente gelten läßt und mit der spekulativen, die ebenfalls beide gelten läßt, aber mit der Begründung, daß Philosophie und Geschichte, sowohl in sich selbst wie im Mythos, eigentlich eine einzige und untrennbare Sache sind.

Als »Mangel« muß der Mythos überwunden werden. Der menschliche Geist strebt seiner Natur nach, sich mit Gott, von dem er stammt, d. h. mit der wahren Einheit zu vereinigen; da er wegen der vorwiegend sinnlichen Natur der primitiven Menschen die unter ihren allzu mächtigen Sinnen begrabene Fähigkeit, die Eigenschaften und allgemeinen Formen von den Subjekten zu abstrahieren, nicht ausüben konnte, so erdachte er die imaginären Einheiten, die phantastischen Gattungen oder Mythen — in seiner allmählichen Entfaltung oder Aufklärung löst er nach und nach die phantastischen Gattungen in intelligible auf, die poetischen Universalien in vernünftige und befreit sich von den Mythen. Der Irrtum des Mythos geht so in die Wahrheit der Philosophie über. Vico kennt und verwendet einen Begriff vom Irrtum, vom eigentlichen Irrtum, der aus dem Willen, nicht aus dem Gedanken entsteht, der an sich niemals irrt (*mens enim semper a vero urgetur quia nunquam aspectu ammittere possumus Deum*): von dem Irrtum, der in leeren, willkürlich kombinierten Worten besteht (*verba autem saepissime veri vim voluntate mentientis eludunt ac mentem deserunt, immo menti vim faciunt et Deo obsistunt*): von dem Irrtum kurzum, der vorliegt, wenn die Menschen, um seine wirkungsvolle Beschreibung anzuführen, »während sie mit dem Munde sprechen, nichts in ihrem Geiste haben, weil ihr Geist im Falschen steckt, welches Nichts ist«. Aber er weiß auch, daß der Irrtum niemals ganz und gar Irrtum ist, eben weil es keine falschen Ideen geben kann, weil das Falsche nur in der törichten Kombination der Ideen besteht, also das Wahre stets in ihnen steckt und jede Fabel irgendein »Motiv von Wahrheit« enthält. Deshalb ist er weit davon entfernt, die Fabeln zu verachten und erkennt den Wert, den sie gewissermaßen als Vorstufen der geheimen Weisheit oder der Philosophie, die sich später entwickelt, besitzen. Die Dichter — oder in der neuen Bedeutung dieses Wortes bei Vico: die Schöpfer der Mythen — sind der Sinn (d. h. in der neuen Bedeutung: die rudimentäre und unvollkommene Philosophie), die Philosophen der Intellekt der Menschheit (d. h. die vollkommenere Philosophie, die aus der vorhergehenden ent-

steht). Die Idee Gottes entwickelt sich allmählich von dem Gott, der in der Phantasie des isolierten Menschen herrschte, zum Gott der Familien, *divi parentum*, zum Gott der Gesellschaftsklasse oder des Vaterlandes, *divi patrii* zum Gott der Völker und zuletzt zu jenem Gott, »der für alle Jupiter ist«, — zum Gott der Menschheit. Die Fabeln ermöglichten es Plato, die drei göttlichen Strafen zu verstehen, die nur die Götter, nicht die Menschen auferlegen können: Vergessenheit, Schande und Gewissensqual; die Reise durch die Unterwelt brachte ihn auf den Gedanken vom Wege der Reinigung, auf dem die Seele sich von den Leidenschaften läutert, die Ankunft im Elysium auf den Gedanken vom Wege der Vereinigung, wo der Geist durch die Betrachtung der ewigen göttlichen Dinge zur Vereinigung mit Gott gelangt. Den Vergleichen und Metaphern der Dichter entnahm Aesop die Beispiele und Gleichnisse, in denen er seine Meinungen kundgab; und aus dem Beispiel, das sich auf einen einzelnen Fall gründet und die rohen Geister zufriedenstellt, entwickelt sich die Induktion, die sich mehrerer ähnlicher Fälle bedient, wie sie Sokrates in seiner Dialektik lehrte, und hierauf der Syllogismus, den Aristoteles entdeckte und der ohne ein Universale nicht möglich ist. Die Etymologien der Worte enthüllen die Wahrheiten, die die ersten Menschen unklar erkannt und in ihrer Sprache niedergelegt haben; so ist z. B. die von den modernen Philosophen mit ernsthaften Vernunftschlüssen bewiesene Tatsache, daß die Sinne selbst die sogenannten »sinnlichen« Qualitäten hervorbringen, schon in dem lateinischen Worte *olfacere* angedeutet, in dem der Gedanke enthalten ist, daß der Geruchssinn den Geruch »mache«. Vico mißt dieser Verknüpfung von poetischen und vernünftigen Universalien, von Mythos und Philosophie, solche Wichtigkeit zu, daß er sich bis zu der Behauptung versteigt, die Sätze der Philosophen, die keinen Vorgänger und kein Gegenstück in der poetischen und vulgären Weisheit fänden, müßten irrig sein. Das ist sogar eine weitere Bedeutung, die er bisweilen der Beziehung zwischen Philosophie und Philologie zuschreibt, — die einer gegenseitigen Bestätigung zwischen vulgärer und geheimer Weisheit, miteinander in Einklang gebracht in der Idee von einer ewigen Philosophie der Menschheit.

Mit der Theorie vom Mythos und seiner Beziehung zur Philosophie hat Vico gleichzeitig seine Theorie von der Religion und der Beziehung zwischen Religion und Philosophie gegeben. Zwei Gedanken über diesen Gegenstand ziehen sich durch die Neue

Wissenschaft: der eine, daß die Religion in der Epoche der Schwäche und Unkultur aus dem geistigen Bedürfnis entsteht, die Neugier zu befriedigen und die Dinge der Natur und des Menschen auf irgendeine Weise zu verstehen (z. B. den Blitz zu erklären); die andere, daß die Religion in den Herzen aus Schrecken vor jenem entsteht, der mit dem Blitze droht. Man könnte diese beiden Theorien die vom theoretischen und praktischen Ursprung der Religion nennen; und da nach Vicos Lehren der Mensch nichts anderes ist als Intellekt und Willen, so ist es klar, daß die Religion außer diesen beiden keine anderen Ursprünge haben kann. Lassen wir nun die Religion in ihrer praktischen Bedeutung — von der später die Rede sein soll — beiseite, was ist sie in ihrer theoretischen Bedeutung anderes als das phantastische Universale, der poetische Animismus, der Mythos? Mit ihr hängt jene Einrichtung zusammen, die Vico als *Divination* bezeichnet, der Komplex der Methoden, mit deren Hilfe man die Sprache Jupiters vernahm und auslegte, die *Realworte*, die Zeichen und Hinweise Gottes, den man im phantastischen Universale erdichtet und in der belebenden Einbildungskraft geschaffen hatte. Und wie aus dem Mythos die Wissenschaft und Philosophie entsteht, so entsteht aus der Divination die Kenntnis der Ursachen und Gründe, die philosophische und wissenschaftliche Voraussicht.

Auf diese Weise befreite sich Vico von dem Vorurteil, das in seiner Zeit zu herrschen begann — man denke an die Geschichte der antiken Orakel von Van Dale, die durch Fontenelle populär gemacht wurde, und an das schon zitierte Buch Baniers — und das noch ein Jahrhundert sehr wirksam blieb, dem Vorurteil, daß die Religionen eine »Täuschung der anderen« seien, während sie doch ganz im Gegenteil — so sagt er — aus »eigener Leichtgläubigkeit« entstanden. Wer den künstlichen Ursprung der Mythen nicht gelten ließ, konnte auch keinen künstlichen Ursprung der Religionen gelten lassen. Aber da er andererseits auch den übernatürlichen oder offenbarten Ursprung der Mythen zurückwies, so behauptete er damit gleichzeitig nicht mehr und nicht weniger als einen natürlichen, ja sogar menschlichen Ursprung der Religionen; und er verlegte ihn, worauf noch ganz besonders hinzuweisen ist, in eine inadäquate Form des Geistes, in die halbphantastische, die der Mythos ist. Man braucht auch manchen gelegentlichen Bemerkungen, die mit dieser Theorie im Widerspruch zu stehen scheinen,

keine Bedeutung beizumessen; so z. B. wenn er sagt, daß die Religion nicht nur den philosophischen Theorien vorangehe, sondern selbst der Sprache, die das Bewußtsein von etwas Gemeinsamem bei den Menschen voraussetze. — Doppelsinne, die aus seiner gewohnten methodischen Verworrenheit und dem ihm eigentümlichen Mangel an Klarheit hervorgehen. Die Gleichsetzung von Religion und Mythos und der menschliche Ursprung der Religionen werden nicht nur nachdrücklich festgestellt, sondern sind wesentlich für Vicos ganzes System. Der menschliche Ursprung schließt aber, seinen Worten nach, eine andere Auffassung der Religion — die offenbarte und daher aus übernatürlicher Quelle stammende Religion — nicht aus. Er stellt in der Tat immer auf der einen Seite die poetische Theologie auf, die Mythologie ist, und die natürliche Theologie, die Metaphysik oder Philosophie ist; und auf der anderen Seite die offenbarte Theologie. Doch die letzte Auffassung läßt er nicht etwa deshalb gelten, weil sie mit den früheren zusammenhängt und weil sie alle aus einem gemeinsamen Prinzip entstehen, sondern ganz einfach deshalb, weil Vico sowohl die eine wie die andere vertritt. Der menschliche Ursprung, die poetische Theologie, aus der sich die metaphysische entwickelt, findet Anwendung bei der heidnischen Menschheit, d. h. der gesamten Menschheit mit Ausnahme des jüdischen Volkes, das das Privileg der Offenbarung besitzt. Welche Motive Vico veranlaßten, diesen Dualismus beizubehalten, und was für unmöglichen Widersprüchen er sich infolgedessen anpassen mußte, das wird ebenfalls später an seinem Orte gezeigt werden. Aber gerade weil dieser Dualismus bei ihm unausgeglichen blieb, müssen wir bei der Darstellung seines Gedankens jeden der beiden Termini des Dualismus festhalten, und zwar zunächst den rein menschlichen Ursprung: die Religion als Produkt des theoretischen Bedürfnisses des Menschen, solange er sich im Zustand relativer geistiger Armut befindet. Eine Auffassung, die nur indirekte Beziehungen hat zu der Giordano Brunos, von der Religion als etwas für die rohe und wenig entwickelte Masse Notwendigem, und zu der Campanellas von der natürlichen oder ständigen Religion, einer ewigen rationalen Philosophie, die mit dem von seinen Mißbräuchen befreiten Christentum übereinstimmt; und es finden sich nur seltene und schwache Anklänge an diese Auffassung Vicos bei den Schriftstellern seiner Zeit die auch, wenn sie gelegentlich darauf anspielen, sie nur oberfläch-

lich verstehen und ohne jeden Zusammenhang mit ihren sonstigen Ideen darstellen. Sie hacken auf die Religion los, insofern sie Unwissenheit ist, und übersehen die Weisheit dieser Unwissenheit, die Religion als Wahrheit.

VI. DAS MORALISCHE BEWUSSTSEIN.

Vicos sonstige Lehren theoretischen Inhalts, d. h. seine Lehren über Logik der Philosophie, der physikalischen und mathematischen Wissenschaften und der historischen Disziplinen wurden schon bei der Behandlung seiner Erkenntnistheorie dargelegt und sind fast alle aus seinen ersten Schriften entnommen, weil in der Neuen Wissenschaft die Phase des »ganz entwickelten Geistes« fast nur als eine Grenze der Untersuchung erscheint. Es empfiehlt sich nur noch zu erwähnen, daß Vico auch das Problem der Beziehung zwischen Poesie und Geschichte streift; aber es gelingt ihm, immer infolge seiner mangelnden Unterscheidung zwischen Philosophie und Gesellschaftswissenschaft, nicht es vollkommen zu lösen. In einer Hinsicht scheint ihm die Geschichte vor der Poesie dagewesen zu sein, weil diese — wie er sagt — die Wirklichkeit voraussetzt und »darüber hinaus eine Nachahmung« enthält; in einer anderen Hinsicht scheint ihm die Poesie die Urform darzustellen, weil die Geschichte bei den primitiven Völkern gleichzeitig ihre Poesie ist und die ersten Geschichtsschreiber Dichter sind. Jedenfalls betont er das poetische Element in der Geschichte; und von Herodot, dem Vater der griechischen Geschichtsschreibung, bemerkt er, daß nicht nur seine Bücher größtenteils von Fabeln erfüllt sind, sondern »auch sein Stil sehr viel vom Homerischen enthalte«, wie ja überhaupt alle späteren Geschichtsschreiber viel davon bewahrt haben und sich einer halbdichterischen, halb vulgären Ausdrucksweise bedienen: der *verba ferme poetarum*, wie er an einer anderen Stelle, sich einen Ausspruch Ciceros zu eigen machend, wiederholt.

Ebensowenig findet man bei Vico die Beziehungen zwischen Theorie und Praxis, Intellekt und Willen besonders entwickelt, obwohl er überall den allgemeinen Gedanken suggeriert, daß Intellekt und Wille wie in Gott so auch im Menschen, dem Ebenbilde Gottes, übereinstimmen; so daß die Seele oder der Geist nicht in einen Gedanken und in einen Willen zerfallen, die getrennt und

unabhängig voneinander handeln, sondern Gedanke und Wille sich durchdringen und nur ein Ganzes bilden: eine wesentlich höhere Auffassung als die Philosophie seiner Zeit, d. h. die von Leibniz ausgehende, besaß, die an dem Begriff der göttlichen Willkür und somit der Irrationalität festhielt. Ein anderer ihm eigentümlicher Gedanke könnte hingegen bei flüchtiger Betrachtung zu dem Schlusse verführen, daß die Praxis der Theorie vorangehe; denn Vico behauptet, daß die Philosophen zu ihren Begriffen gelangen dank der Erfahrung der sozialen Einrichtungen und der Gesetze, die die Menschen als etwas Allgemeingültiges anerkennen, und daß Sokrates und Plato z. B. die Demokratie und das Athenische Gerichtswesen voraussetzen. Aber diese Aufeinanderfolge der Religionen, die die Staatswesen erzeugen, der Staatswesen, die die Gesetze erzeugen, der Gesetze, die die philosophischen Ideen erzeugen, und die er »ein kleines Teilchen einer philosophisch erzählten Geschichte der Philosophie« nennt, ist gerade eine Theorie von nicht philosophischer, sondern soziologischer Bedeutung.

Was nun die Lehren praktischen Inhalts betrifft, von denen nun die Rede sein soll, so könnte es den Anschein haben, als wenn Vico, anders als bei denen theoretischen Inhalts sich nicht in offenem Gegensatz zu den Ideen seiner Zeit befinde, sondern sogar geradezu bei einer Bewegung seiner Zeit anknüpfe: der Schule vom *Naturrecht*. Das Haupt der Schule, der Begründer der Bewegung, Hugo Grotius, wurde von ihm als einer seiner vier Autoren bezeichnet, zusammen mit Plato, in dem seine Sehnsucht nach einer idealistischen Philosophie ihre Befriedigung fand, mit Bacon, der die Idee einer positiven und geschichtlichen Gesellschaftswissenschaft in seinem Geist entstehen ließ, und mit Tacitus, von dem wir später sehen werden, welchen Dienst er ihm leistete oder Vico ihm zu verdanken glaubte. Und zusammen mit Grotius erwähnt er beständig die anderen Hauptautoren des Naturrechts, Selden und Pufendorf, während er ihre zahlreichen Anhänger vernachlässigt, die er weniger als wissenschaftliche Autoren denn als einfache »Ausschmücker« des Systems von Grotius betrachtet.

Die Anknüpfung ist in gewissem Sinne ganz offenkundig und Vico selbst bekennt und verkündet sie; doch ist er zweifellos nicht nur ein bloßer Anhänger jener Schule und setzte sie auch nicht in der Weise fort, daß er die allgemeinen Begriffe und Direktiven beibehält und nur die Einzelheiten entwickelt und korrigiert. Er setzte sie lediglich in dialektischem Sinne fort, sei es, daß

er ihre Hauptthesen bestreiten oder, sie von Grund auf verändernd, übernehmen mußte. Das Naturrecht bot ihm keine Lösungen, sondern *P r o b l e m e*, und wenn es ihm auch einige gut abgegrenzte bot, erweckte es andere und weitaus schwierigere nur in seinem Geiste: ungelöste, ja nicht einmal gesehene Probleme, die Vico sich stellte und teilweise löste.

Die Gesichtspunkte und Tendenzen des Naturrechts waren mannigfacher Art, und es empfiehlt sich zunächst sie gegeneinander abzugrenzen und aufzuzählen. Betrachtet man jene Schule in ihrer Gesamtheit und in ihren hauptsächlichsten Wesenszügen, so drückt sich an erster Stelle in ihr der *s o z i a l e F o r t s c h r i t t* aus, der Europa, nach der Zeit des Feudalismus und der Religionskriege, ein neues, ausgesprochen bürgerliches und weltliches Bewußtsein gab: man erinnere sich daran, daß es sich fast gleichzeitig mit der antikirchlichen und bürgerlichen Einrichtung des »Freimaurertums« herausbildete. »Naturrecht« wollte unter anderem sagen: »nicht übernatürliches Recht«; und daher rührt die Feindschaft und Gleichgültigkeit gegen das Uebernatürliche, gegen die Einrichtungen, die es verkörperten, und die sozialen Konflikte, die es heraufbeschwor. Es ist kein Zufall, daß Grotius Arminianer war, Pufendorf Fehden mit Theologen hatte und Thomasius zu den Förderern der Gewissensfreiheit zählte. Die Beteuerungen der Ehrfurcht vor der Religion und vor der Kirche, die jene Publizisten reichlich in ihre Schriften einzuschalten pflegten — die dadurch wie von einem Schleier der Frömmigkeit bedeckt sind —, waren Vorsichtsmaßregeln von Politikern, die den Gegner ungesehen zu untergraben und aus gedeckter Stellung zu verwunden suchten. Solche Vorsicht wurde z. B. Grotius von einem der Anhänger der Schule — dem Verfasser der Schrift *Pauco plenior iuris naturalis historia*, 1719 — nachgerühmt, der seinen Lehrer als *instrumentum divinae providentiae* verherrlicht, fast wie einen Messias, der gekommen sei, das *lumen naturale* aus der Knechtschaft des *lumen supernaturale* zu erlösen, und der deshalb mit aller notwendigen Kraft und Geschicklichkeit ausgestattet sei; so daß er, in den scholastischen Verfolgungen erfahren, *caute versabatur . . . ne maius bitem adversus prudentiam naturalem et rationalem ex latebris productam tum minis irritaret*, und bei seiner Aufgabe die menschlichen Gesetze von den göttlichen zu trennen, die theologische Schule nicht von vorne, bei ihren grundlegenden Irrtümern angriff, sondern sie sogar noch im Vorwort seines Werks lobte. Als

»natürlich« bezeichnete man auch das, was den Individuen der verschiedenen Völker und Staaten gemeinsam ist, so daß in praktischer Hinsicht das Wort zu einer wirksamen Parole wurde, um das Bürgertum der verschiedenen Länder zu gewissen gemeinsamen Wünschen, Hoffnungen und Kämpfen zu vereinigen. Die Traktate des Naturrechts waren im 17. und 18. Jahrhundert für das Bürgertum, was das Kommunistische Manifest und der Ruf: »Proletarier aller Länder vereinigt euch!« für die Arbeiterklasse im 19. Jahrhundert zu sein versuchten.

Insofern jene Schule und jene Publizistik nur Ausfluß einer praktischen Bewegung waren, nahm das philosophische Interesse in ihnen eine untergeordnete und Hilfsstellung ein. Aus diesem Grunde erheben sich die Abhandlungen des Naturrechts, in zweiter Linie, philosophisch betrachtet, für gewöhnlich nicht über einen klaren und gemeinverständlichen Empirismus u. s. Die Prinzipien, auf die sie sich stützen, sind nicht sehr tiefgründig aufgefaßt und sehr oft nicht einmal äußerlich einheitlich; die Begriffe, die sie verwenden, sind vielmehr allgemeine Vorstellungen; die Form der Behandlung ist nur scheinbar systematisch. Der eine oder andere jener Schriftsteller versuchte seine Lehren vom Naturrecht mit der platonischen, stoischen oder cartesianischen Philosophie zu verbinden, griff auf logische und metaphysische Axiome zurück und bediente sich der Deduktion und der mathematischen Methode. Aber all das war nur Anlehnung, keine Verschmelzung, Verzierung, keine Wiederbelebung und diente höchstens als Beweis für die Sorgfalt und den Ernst der Absichten.

Uebrigens paßte die Philosophie, welche implizit mehr oder weniger in den Schriftstellern des Naturrechts, und explizit in den mit seiner spekulativen Ausarbeitung beschäftigten Philosophen enthalten war, sich an den Zeitgeist an, dessen allgemeine Grundzüge uns bekannt sind. So daß ein dritter Aspekt der Lehre vom Naturrecht, im Ethischen, entweder der Utilitarismus war, der bald mehr oder weniger maskiert, bald offen zutage trat und je nachdem durch eine mehr mathematisierende oder mehr sensualistische Philosophie mit materialistischen oder rationalistischen Tendenzen begründet wurde; oder auch — und das ist fast das gleiche — ein abstrakter und intellektualistischer Moralismus, der jeden Augenblick in den Utilitarismus zu verfallen drohte. Aus diesem Intellektualismus und Utilitarismus in Verbindung mit der praktischen und

revolutionären Tendenz jener geistigen Bewegung, der mehr daran lag, einem sehr vereinfachten Recht zum Triumphe zu verhelfen als jenes wirklich in der Geschichte entwickelte, so formen- und abwechslungsreiche Recht anzuerkennen, leitete sich das vierte Merkmal der Naturrechtslehre ab, nämlich das Fehlen des historischen Sinns, der **Antihistorismus** der Schule, die das abstrakte Ideal einer außerhalb der menschlichen Geschichte stehenden, nicht mit ihr verschmolzenen und in ihr lebenden Menschennatur aufstellte.

Schließlich besaß die Naturrechtslehre — bürgerlich, antikirchlich, utilitaristisch oder materialistisch, wie sie war — noch ein fünftes, wichtiges Merkmal, die Abneigung gegen die Transzendenz und die Neigung zu einer **immanentistischen** Auffassung des Menschen und der Gesellschaft; ein nur schwach ausgeprägtes und in der Lehre wenig begründetes Merkmal, das aber nichtsdestoweniger in der Gesamtheit der Begriffe jener Schule leicht erkennbar ist.

Nun war Vicos Inspiration von Natur und ausschließlich theoretisch, absolut nicht praktisch oder reformistisch; seine Methode durchaus spekulativ und voll Verachtung für den Empirismus; sein Geist idealistisch und deshalb antimaterialistisch und antiutilitaristisch; seine Erkenntnistheorie nach dem Konkreten, dem **Gewissen**, strebend und deshalb historisch eingestellt. Infolgedessen mußte seine Lehre von der praktischen Vernunft, obwohl sie von den Tendenzen der Naturrechtslehre ausging, doch einen ganz anderen, ja geradezu entgegengesetzten Verlauf nehmen, was die ersten vier von uns angeführten Merkmale betrifft. Und wenn sie in irgend etwas mit ihr übereinstimmte — nicht in der Methode, sondern im Resultat — dann gerade da, wo es der Verfasser am wenigsten gewünscht hätte: im immanentistischen und areligiösen Charakter.

Aber da unser eigentliches Thema ja nicht die Kritik und Umformung ist, die das Naturrecht in Vicos Gedanken erfuhr, sondern vielmehr dieser Gedanke selbst, so dürfte es sich nun, wo wir den Faden unserer Darstellung wieder aufnehmen, empfehlen einer Ordnung zu folgen, die von der bei Rekapitulation der Merkmale der Naturrechtslehre angewandten etwas verschieden ist, und mit der Betrachtung des Widerstandes zu beginnen, den Vico gegen den offenen oder verkappten Utilitarismus jener Schule leistete, und der Lehre, die er über den Ursprung der Ethik entwickelte.

Die zwei bedeutendsten Vertreter der Naturrechtslehre im 17. Jahrhundert, die Vico stets vor Augen hat, sind Hobbes und Spinoza; doch zugleich mit ihnen erwähnt er Locke und Bayle, aus dem vorangehenden Jahrhundert Macchiavelli, und aufs Altertum zurückgreifend, die Stoiker mit ihrer Lehre vom Fatum, die Epikuräer mit ihrer Lehre vom Zufall, Carneades mit seinem Skeptizismus und schließlich sogar jene unbewußte Lehre, die in dem Motto *Vae victis!* steckt, das Brennus, der Führer der Rom bedrohenden Gallier, geprägt haben soll. An Hobbes bewunderte er vor allem die großartige Bestrebung, die Philosophie um eine Theorie bereichern zu wollen, die ihr in der Blütezeit Griechenlands noch fehlte, um die Theorie, die den Menschen innerhalb der ganzen Gesellschaft des menschlichen Geschlechts betrachtet; doch nannte er das Ergebnis unglücklich und den Versuch verfehlt, der — wie auch der Lockes — tatsächlich fast genau auf das gleiche Resultat hinauslief wie der epikuräische. Hobbes hatte nicht bemerkt, daß er sich sein Problem vom natürlichen Recht der Menschheit nicht einmal hätte stellen können, wenn ihm nicht gerade die christliche Religion, die ja nicht nur Gerechtigkeit, sondern Liebe für das ganze Menschengeschlecht gebietet, das Motiv dazu geliefert hätte. Mit den Stoikern hingegen, mit ihrem Fatum und ihrem Determinismus, der sie zu einer sachgemäßen Beurteilung von Staat und Gesetzen unfähig machte, mit diesen »Spinozisten des Altertums« verband sich der Idee nach Spinoza. Die Originalität seines Utilitarismus, der geistig so sehr verschieden war von dem Lockes und Hobbes' (weil Spinoza *mente, non sensu de veris rerum diiudicat*) entging Vico nicht. Doch so originell man ihn auch nennen muß, er zwang Spinoza dazu, in nicht sehr würdiger Weise vom Staate zu sprechen, »wie von einer Gesellschaft, die ganz aus Kaufleuten bestünde«. Jene utilitaristischen die menschliche Natur verleumdenden Lehren, erschienen Vico als eine Gesinnung verzweifelter Menschen, die wegen ihrer Niedrigkeit niemals eine Stellung im Staate eingenommen haben oder aus Hochmut glaubten, man unterdrücke sie und lasse sie nicht an jene Ehrenstellen, deren sie sich in ihrer Eitelkeit für würdig hielten; und zu diesen Leuten zählte er auch den armen Spinoza, der sich aus Neid, da er als Jude kein Vaterland besaß, eine Metaphysik ausgedacht habe, »mit der man sämtliche Staaten der Welt ruinieren könne«. Streng ist sein Urteil über den Zustand der Ethik in seiner Zeit, — einer Ethik, die so gut war, wie sie sein konnte auf der

Basis einer mechanischen und materialistischen Metaphysik, ohne das Licht eines höchsten Zieles. Descartes war vollkommen unfruchtbar auf jenem Gebiet, weil die wenigen Dinge, die er gelegentlich darüber schrieb, keine Lehre bilden, und seine Abhandlung über die »*Passions*« mehr der Medizin als der Moral dient; ebenso unfruchtbar sind auch Malebranche und Nicole, und die *Pensées* Pascals, eine vereinzelte Ausnahme, sind »auch nur verstreute Lichter«. Von den Italienern bot Pallavicino kaum eine Skizze der Ethik in seinem Traktat *Del bene*, und Muratoris *Filosofia morale* stellte nur einen recht unglücklichen Versuch dar.

Die Nützlichkeit ist kein die Moralität erklärendes Prinzip, da sie aus dem körperlichen Teil des Menschen stammt und wegen dieser Herkunft veränderlich ist, während die Moralität, die *honestas*, ewig ist. Die Moralität von der Nützlichkeit ableiten heißt die Gelegenheit mit der Ursache verwechseln, auf der Oberfläche der Dinge bleiben und die Tatsachen auf keinerlei Weise erklären. Keine der verschiedenen Arten, auf die die Philosophen das Nützlichkeitsprinzip darstellen, Betrug oder Täuschung, Gewalt, Not, legt die Differenzierungen, d. h. den sozialen Organismus klar. Welcher Betrug konnte wohl jemals die angeblichen ersten Besitzer des Feldes verführen und täuschen, jene einfachen und bescheidenen Menschen, die vollkommen zufrieden mit ihrem Lose lebten? Welche Gewalt konnte wohl etwas ausrichten, wo die Reichen, die mutmaßlichen Usurpatoren, doch wenige, — die Armen und Beraubten hingegen viele waren? Diese Erklärungen sind Spielereien, unwürdig des schwierigen Problems. Jene Starken und Mächtigen waren in Wirklichkeit durch etwas anderes mächtig als durch bloße Gewalt; so daß sie sich zu Beschützern der Schwachen und zu Bekämpfern der zerstörenden und antisozialen Tendenzen aufwarfen; gewiß, ihr Gesetz war ein Gesetz der Gewalt, aber *a natura praestantiori dictata*, was der Barbar Brennus nicht zu wissen brauchte, wohl aber philosophische Menschen. Die Gewalt, die die ersten Staaten schuf und organisierte, war ganz und gar edelmütige Menschlichkeit, auf die alle Staaten, und seien sie auch durch Betrug und Gewalt erobert, stets zurückgreifen müssen, wenn sie von Dauer und Bestand sein sollen; entsprechend dem Ausspruch Macchiavellis, sie sollten auf ihre Ursprünge zurückgreifen, — doch wohlverstanden so, daß die tiefen Ursprünge sich in der Milde und Gerechtigkeit finden. Die Menschen werden von etwas Festerem als der Nützlichkeit zusammengehalten.

Eine menschliche Gemeinschaft kann sich weder bilden noch von Dauer sein ohne gegenseitiges Vertrauen, ohne daß die einen sich auf die Versprechen der anderen verlassen können und sich beruhigen bei deren Beteuerungen von verborgenen Dingen. Läßt sich dieses Vertrauen etwa mit harten Strafgesetzen gegen die Lüge herstellen? Die Gesetze sind doch ein Erzeugnis der Gesellschaft, und damit eine Gesellschaft entsteht, ist jenes gegenseitige Vertrauen notwendig. Soll man etwa wie Locke sagen, daß es sich um einen psychologischen Prozeß handelt, durch den die Menschen sich allmählich daran gewöhnen zu glauben, wenn ein anderer ihnen etwas sagt und die Wahrheit zu erzählen verspricht? Doch in diesem Fall verstehen jene Menschen schon die Idee von einem Wahren, das man nur zu enthüllen braucht, damit der andere ohne jedes menschliche Zeugnis es glauben muß; und damit ist das psychologische Prinzip der Gewohnheit überwunden.

Die wahre Ursache der menschlichen Gesellschaft ist also nicht die Nützlichkeit, die die Tätigkeit der Ursache nur als Gelegenheit begünstigt und bewirkt, daß die Menschen, die ihrer gesellschaftlichen Natur nach schwach und hilfsbedürftig sind und uneins durch den Fehler ihres Ursprungs, sich zusammentun, um ihrer gesellschaftlichen Natur gemäß zu leben, *rebus ipsis dictantibus*, wie die Formel des Pomponius lautet, die Vico mit Vorliebe wiederholt. Die Dinge, Tatsachen und Umstände verändern sich innerhalb der unveränderlichen Moral; und daher kommt der Trugschluß der Utilitaristen, die von außen her sehen, sich an den Augenschein halten und nur den Wechsel bemerken, nicht das Beständige. Der Mord ist verboten; doch die Billigung, die derjenige findet, der sich in seinem Leben bedroht sieht und den ungerechten Angreifer aus Notwehr tötet, will nicht besagen, daß das moralische Kriterium des Mordes veränderlich sei; denn unter diesen besonderen Umständen handelt es sich ja in Wirklichkeit nicht um Mord, sondern um eine Todesstrafe, die die ungerechterweise angegriffene und allein befindliche Person gewissermaßen im stillschweigenden Auftrag der Gesellschaft vollstreckt. Der Diebstahl ist verboten; doch derjenige, der dem anderen ein Brot fortnimmt, um nicht Hungers zu sterben, verletzt die Moral nicht, weil er ein auf natürlicher Billigkeit beruhendes Recht ausübt.

Die einzige Philosophie, die eine wahre Ethik enthält, ist für Vico die platonische, da sie auf ein metaphysisches Prinzip zurückgeht, die ewige Idee, die die Materie aus sich herausentwickelt und

schafft; während die aristotelische Ethik auf einer Metaphysik beruht, die zu einem physischen Prinzip führt, zu der Materie, aus der sich die besonderen Formen entwickeln, wobei Gott zum Töpfer wird, der die Dinge außerhalb von sich selbst formt. Die Ethik der römischen Juristen ist ohne Zweifel reich an glänzenden Aphorismen, aber sie ist doch nur eine einfache Kunst der Billigkeit, vorgetragen in zahllosen kleinen Geboten der natürlichen Gerechtigkeit, die jene Juristen in den Motiven der Gesetze und dem Willen des Gesetzgebers erforschten; deshalb kann man sie nicht als Moralphilosophie betrachten, bei der man von einer ganz geringen Zahl ewiger, metaphysisch von einer idealen Gerechtigkeit festgelegter Wahrheiten ausgehen muß. Aus analogen Gründen mußten auch Grotius und die anderen Vertreter des Naturrechts Vico unbefriedigt lassen; und er bemerkt ganz allgemein etwas sehr Richtiges über sie, nämlich daß ihre dicken Bücher wohl prächtige Titel trugen, doch dabei nicht mehr enthielten, als was schon überall bekannt sei. Wenn man die Prinzipien von Grotius mit der genauen Wage der Kritik wägt, wird man finden, daß sie alle eher glaubhaft und wahrscheinlich als notwendig und unangreifbar sind. In der Frage der Nützlichkeit trifft Grotius nicht das Richtige, da er die Gelegenheit nicht von der Ursache unterscheidet; und der uralte Streit, ob das Recht in der Natur oder nur in den Meinungen der Menschen enthalten sei — eine Frage, über die sich Philosophen und Theologen noch immer mit dem Skeptiker Carneades und mit Epikur streiten —, wird auch nicht von ihm »festgenagelt«, d. h. entschieden; er stellt zwar die Hypothese von den primitiven Menschen auf, die »einfältigen Geistes« gewesen seien, vergißt aber ganz, sie zu begründen. Und wenn diese seine »Einfältigen«, in Erkenntnis der Gefahren der tierischen Einsamkeit, zum Leben in der Gemeinschaft gelangen und dieser Entschluß ihnen von der Nützlichkeit diktiert wird, so verfällt Grotius selbst, ohne es zu merken, in den Utilitarismus und Epikuräismus.

Vico hingegen erwidert auf die Frage, ob das Recht die Natur oder die Uebereinkunft zur Quelle habe, mit dem feierlichen »Axiom«: »Die Dinge passen sich nicht an und bestehen nicht außerhalb ihres natürlichen Zustandes.« Die Frage nach dem Ursprung der Gesellschaft beantwortet er mit dem Hinweis auf das menschliche Gefühl, das Gewissen, das Bedürfnis des Menschen, sich vor dem inneren, an seinem Herzen nagenden Feind zu retten. Der Ursprung liegt sicher in der Furcht, doch in der Furcht vor sich

selbst, nicht in der vor fremder Gewalt; er liegt in der Qual des Gewissens, in der Scham, die das Antlitz der ersten Menschen zum Erröten bringt und so zum erstenmal das moralische Gefühl auf Erden aufleuchten läßt. Aus der Scham entstehen alle Tugenden, die Ehre, die Genügsamkeit, die Rechtschaffenheit, das Vertrauen zu einem Versprechen, die Wahrheit in den Worten, die Achtung vor des Nächsten Gut, die Keuschheit. Wenn er in der Gesellschaft lebt, so lebt der Mensch gemäß seiner menschlichen Natur.

Die Scham oder das moralische Bewußtsein ergibt, auf die entsprechende empirische Wissenschaft übertragen, den gemeinsamen Sinn der Menschen für das menschlich Notwendige oder Nützliche, der die Quelle des natürlichen Rechts der Völker ist. Dieser gemeinsame Sinn — sagt Vico — ist ein Urteil ohne jede Reflexion, das gemeinsam von einer ganzen Klasse, einem ganzen Volke, einer ganzen Nation und dem ganzen Menschengeschlecht empfunden wird. Ein Urteil ohne Reflexion ist in Wirklichkeit gar kein Urteil, weil die Reflexion von diesem untrennbar ist; es ist auch deshalb kein Urteil, weil es empfunden und nicht gedacht ist. Aber es ist auch nicht das, was man später als »Gefühl« bezeichnete, ein vager Ausdruck, der Vico genau so unbekannt war wie der traditionellen Philosophie. Es ist vielmehr eine praktische Haltung, die, ziemlich die gleiche bei allen unter ähnlichen Bedingungen lebenden Individuen, die ähnlichen Sitten der verschiedenen sozialen Gruppen hervorbringt, angefangen von denen einer Sonderklasse bis zu denen der gesamten Menschheit; eine vollkommen spontane — und auch deshalb als »reflexionsfrei« definierte — Haltung, so daß die Sitten sich von innen heraus, nicht von außen bilden und einander gleichen, ohne daß sie voneinander kopiert sind (»ohne daß eine Nation sich die andere zum Vorbild nimmt«). Mittels dieses gemeinsamen Sinns verkörpert sich das moralische Bewußtsein in geschlossenen und widerstandsfähigen Einrichtungen; und er ist es, der der menschlichen Willkür, die ihrer Natur nach durchaus ungewiß ist, Gewißheit verleiht.*

VII. MORAL UND RELIGION.

Aber die innere Furcht, das Schamgefühl, das moralische Bewußtsein wird in den Menschen durch die Religion geweckt: die Furcht ist Furcht vor Gott, die Scham ist Scham vor ihm. Die

primitiven Menschen irren einsam, roh und wild auf Erden umher, ohne artikulierte Sprachen, ohne feste Geschlechtsverbindung, eine Beute ihrer verworrenen und äußerst heftigen Leidenschaften; »Bestien« mehr als Menschen. Wer sollte sie wohl zügeln? Woher sollte ihnen wohl die Hilfe kommen, die sie daran hindern könnte, sich gegenseitig zu vernichten? Weise Leute können sie nicht leiten, denn woher oder auf welche Weise sollten sie wohl zu ihnen gelangen? Gottes Eingreifen kann sie auch nicht retten: Gott hat sich unter sein auserwähltes Volk zurückgezogen und hat keinerlei Verkehr mit der übrigen, der heidnischen Menschheit. Doch diese »Bestien« sind auch Menschen: Gott ließ, als er sich von ihnen lossagte, auf dem Grunde ihres Herzens einen Funken seines Wesens zurück. Da fährt ein Blitz hernieder — die wilden Tiere erschauern, halten ein, fürchten sich; ihnen dämmert dunkel von einem höheren Wesen, einer Gottheit. Und sie denken oder besser sie erdichten sich einen ersten Gott, einen Himmel oder einen blitzenden Jupiter und wenden sich nun an jenen Gott, um ihn zu versöhnen oder ihn um Schutz anzurufen. Doch um ihn zu versöhnen und seinen Schutz zu erlangen, müssen sie ihr eigenes Leben dieser Absicht anpassen: sich vor der Gottheit demütigen, ihren Stolz und ihre Wildheit bezähmen, sich gewisser Handlungen enthalten und andere vollziehen. Aus dem Gedanken der Gottheit schöpft also der *Conatus*, d. h. die dem menschlichen Willen eigentümliche Freiheit, seine Kraft, die dem Geiste vom Körper aufgedrungenen Regungen im Zaum zu halten, um sie entweder ganz zu beruhigen oder ihnen eine andere Richtung zu geben. Und mit diesen Handlungen der Selbstbeherrschung, mit der Freiheit, bildet sich zugleich die Moral: die Furcht vor Gott hat das Fundament für das menschliche Leben gelegt. Die Erde bedeckt sich mit Altären; ihre Berghöhlen, wohin der Mann sein Weib jetzt schleppt, sich des Beischlafs angesichts des Himmels oder Gottes schämend, werden Zeugen der ersten Hochzeitsriten, bieten den ersten Familien Schutz; der Schoß der Erde öffnet sich, um die fromme Bürde der toten Körper aufzunehmen. Die ersten und grundlegenden ethischen Einrichtungen — religiöser Kult, Ehe, Begräbnis — sind entstanden.

Diese ethische und soziale Macht des Gottesgedankens erfährt im Verlauf der späteren Geschichte eine neue Bestätigung; denn wenn die Völker durch den Gebrauch der Waffen verroht sind und die menschlichen Gesetze keine Macht mehr über sie besitzen, ist

das einzige Mittel, sie im Zaum zu halten, die Religion. Sie erfährt auch in der individuellen Entwicklung des menschlichen Lebens eine Bestätigung: den Kindern kann man die Frömmigkeit in der Tat nur mit der Furcht vor irgendeiner Gottheit beibringen; und wenn der Mensch an aller Hilfe der Natur verzweifelt, sehnt er sich nach einem höheren Wesen, das ihn retten soll, und dieses Wesen ist Gott. Alle Völker glauben an eine vorsehende Gottheit: Völker, die ohne irgendein Bewußtsein Gottes in Gesellschaft leben sollen, so z. B. in einigen Gegenden Brasiliens, bei den Kaffern und auf den Antillen, sind Märchen von Reisenden, die ihren Büchern durch ungeheuerliche Berichte Verbreitung sichern wollen.

Wenn es so ist — und es ist sicher so —, gibt es keine törichtere Lehre als jene, die Moral und Gesittung ohne Religion begreifen zu können vorgibt. Wie man von den physikalischen Dingen keine genaue Wissenschaft haben kann ohne die Führung der abstrakten Wahrheiten, die die Mathematik liefert, so kann man sie auch nicht von den moralischen Dingen haben, ohne das Geleit der abstrakten metaphysischen Wahrheiten, d. h. ohne den Gottesgedanken. Wenn das religiöse Bewußtsein erlischt oder sich verdunkelt, so erlischt oder verdunkelt sich gleichzeitig auch der Begriff der Gesellschaft und des Staates. Juden, Christen, Heiden und Mohammedaner hatten jenen Begriff, weil sie alle an irgendeine Gottheit glaubten, sei es an einen unendlichen freien Geist, sei es an mehrere, aus Geist und Körper zusammengesetzte Götter oder an einen einzigen Gott, einen unendlichen, freien Geist in einem unendlichen Körper. Nicht hatten ihn dagegen die Epikuräer, die Gott nur den Körper zuerkannten, und mit dem Körper den Zufall; nicht auch die Stoiker, die ihn zum Sklaven des Fatums machten. Sehr richtig sagte Cicero zu dem Epikuräer Atticus, daß er sich nicht eher in eine Diskussion über die Gesetze mit ihm einlassen könne, bevor er nicht die Existenz einer göttlichen Vorsehung zugegeben habe. Hobbes, der den Epikuräismus erneuerte, und Spinoza, der Erneuerer des Stoizismus, haben, wie wir sahen, von dem Wesen der Gesellschaft und des Staates nichts verstanden. Und zu den gottlosen Menschen der Urzeit, die roh, tierisch, schmutzig und verkommen waren, gehörten die Gelehrten jener »Literatur aus blauem Dunst«, deren Führer Pierre Bayle ist, und die behaupten, daß die menschliche Gesellschaft ohne Religion leben könne und tatsächlich auch lebe.

Das Fehlen eines Gottgedankens ist auch der Haupteinwand in

Vicos Kritik an zwei anderen Gelehrten, die er als »Fürsten« des Naturrechts hoch verehrte, an Grotius und Pufendorf. Keiner von beiden — sagt er — erhebt die göttliche Vorsehung zum ersten und eigentlichen Prinzip. Grotius leugnet sie zwar nicht ausdrücklich, will jedoch, »infolge der großen Zuneigung, die er für die Wahrheit hegt«, und um die rationale Notwendigkeit der menschlichen Gesellschaft besser zu erhärten, von ihr absehen, und beteuert, daß sein System Geltung behielte, selbst wenn jede Kenntnis Gottes fortfalle; deshalb beschuldigt Vico ihn des Socinianismus, weil er die natürliche Unschuld in eine Einfalt der menschlichen Natur verlegt. Noch schlimmer ist Pufendorf, der die Vorsehung überhaupt nicht zu kennen scheint und mit einer skandalösen und epikuräischen Hypothese einsetzt, indem er annimmt, daß der Mensch auf diese Welt geworfen sei ohne jede Hilfe und Fürsorge Gottes (selbst ohne jenen Funken in der Brust, der sich zur Flamme der Moral entfachen wird); als er deswegen (von Schwartz) angegriffen wurde, versuchte er sich mit einer besonderen Dissertation (der Apologie von 1686) zu rechtfertigen, ohne daß es ihm gelang, das wahre Prinzip zu entdecken, das allein eine Erklärung der Gesellschaft ermöglicht.

Weshalb haben wir nun behauptet, obgleich uns all diese energischen Feststellungen und Polemiken Vicos über die religiöse Beingtheit der Moral bekannt waren, daß der einzige Punkt, in dem er tatsächlich mit Grotius, Pufendorf und ganz allgemein der Schule des Naturrechts übereinstimmt, seine vollkommen immanente Auffassung der Ethik ist? — Weil bei genauerem Zusehen Vico nicht gegen die von den Vertretern des Naturrechts eingeschlagene Methode ist; vielmehr auch er seine Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft aufbaut, indem er wie Grotius von jedem Gottesgedanken absieht und wie Pufendorf den Menschen ohne göttliche Hilfe und Fürsorge auf die Welt stellt, d. h. die geoffenbarte Religion und deren Gott ausschaltet. Gegenstand seiner Untersuchung ist, wie für jene beiden, das natürliche Recht und nicht das übernatürliche, das Recht der Völker und nicht das des auserwählten Volkes, das Recht, das spontan aus den Höhlen auftaucht, nicht jenes, das vom Sinai herniedersteigt. Vicos — mit der gewohnten Verworrenheit und Dunkelheit vorgebrachte — Opposition betrifft nicht diese Behauptungen, sondern den Religionsbegriff überhaupt. Die Religion, von der er spricht, ist kurzum nicht die gleiche, von der Grotius und Pufendorf sprachen oder nicht sprachen.

Religion bedeutet, wie wir schon wissen, für Vico nicht etwa Offenbarung, sondern Begreifen der Wirklichkeit, sei es, daß sie wie in Zeiten des ganz entwickelten Geistes in Form einer intelligiblen Metaphysik auftritt und vom Gottesgedanken ausgeht, um die Logik bei ihren Vernunftschlüssen zu erleuchten und dahin zu gelangen das menschliche Herz durch die Moral zu läutern, sei es, daß sie wie in den Uranfängen der Menschheit sich in Form einer poetischen Metaphysik zeigt. Von der geoffenbarten Religion kann man bei der Suche nach dem Fundament der Moral leicht absehen; doch wie könnte man wohl von jener natürlichen Religion absehen, die ein und dasselbe ist wie das Bewußtsein der Wahrheit? Plutarch wirft bei Beschreibung der grauenerregenden primitiven Religionen die Frage auf, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn man, anstatt die Götter auf so ruchlose Weise zu verehren, überhaupt keine Religion gehabt hätte; doch er vergißt, daß sich aus diesem grausamen Aberglauben leuchtende Kulturen entwickelten und auf dem Atheismus noch nie etwas gewachsen ist. Ohne eine milde oder grausame, aus der Vernunft oder der Einbildungskraft entsprungene Religion, die den mehr oder weniger bestimmten und mehr oder weniger erhabenen Gedanken von einem Wesen vermittelt, das über den Individuen steht und in dem die Individuen sich alle vereinigen, würde dem moralischen Willen der Gegenstand seines Wollens fehlen.

Und an dieser Stelle erklärt sich das, was wir als die zweite, die praktische oder ethische Bedeutung des Wortes »Religion« bei Vico unterschieden haben. Mit dieser Bedeutung rehabilitiert und rechtfertigt er den Ausspruch der Gottlosen, »die Furcht habe die Götter geschaffen«; oder, wie man auch sagen kann, er zeigt die Wurzel der Religion in der Sehnsucht, die die Menschen, bewogen von einem auf dem Grund ihrer Seele schlummernden gemeinsamen Unsterblichkeitssinn, nach einem ewigen Leben haben. Die Religion ist in dieser zweiten Bedeutung eine praktische Tatsache oder die Moral selbst, so wie sie in ihrer ersten Bedeutung die Wahrheit selbst war.

Da die Religion also von Vico entweder (in ihrer ersten Bedeutung) als Bedingung, oder (in ihrer zweiten Bedeutung) als Synonym der Moral betrachtet wird, ist es klar, daß, wenn er Grotius und Pufendorf wegen ihrer Vernachlässigung dieses äußerst wichtigen Begriffes rügt, er eigentlich nur den abgeschmackten Moralismus und verkappten Utilitarismus jener zwei Denker kritisiert. Und zu

demselben Zweck griff er auch in anderen Fällen zu dem wirk-
samen Werkzeug des Religionsbegriffes. Denn wenn er auch bis-
weilen der Philosophie die Aufgabe zuerkannte, dem Menschen-
geschlecht zu helfen, indem sie den gefallen Menschen aufrichte
und stütze, so ging sein Urteil ein anderes Mal dahin, daß sie viel-
mehr geeignet sei, vernünftig zu urteilen und daß die von den
Philosophen über die Moral aufgestellten Maximen nur der Bered-
samkeit dienten, um die Gemüter zur Erfüllung der Pflichten der
Tugend zu entflammen, während die Religion allein wirksam sei,
die Menschen zum tugendhaften Handeln zu bewegen. In der diesem
Teil der Philosophie des Geistes entsprechenden empirischen Wissen-
schaft mußte Vico dann naturgemäß, nachdem er aus der Religion
— oder poetischen Metaphysik — und der Philosophie zwei historische
Epochen gemacht hatte, nämlich aus der ersten den Charakter der
barbarischen, aus der zweiten den der gesitteten Epoche, behaup-
ten, wie er es auch tat, daß die Religion allein Begründerin jeder
Gesittung und der Philosophie selbst sei, und den Ausspruch zu-
rückweisen, daß, wenn es Philosophen auf der Welt gäbe, keine
Religionen nötig wären — einen Ausspruch, den er, nicht ohne
ihn zu ändern, dem Polybius zuschrieb. Wie — wendet er ein —
könnten überhaupt Philosophen auftreten, wenn nicht vorher die
Staaten oder Kulturen entstanden wären? Und wie könnten die
Staaten ohne das Wirken der Religion entstehen? Man muß also
jenen Ausspruch umkehren: ohne Religion keine Philosophie. Die
Religion, die göttliche Vorsehung, war es, die die Söhne der Zyklo-
pen zähmte und allmählich zur Menschlichkeit eines Aristides und
Sokrates, eines Laelius und Scipio Africanus heranbildete.

Auch der Begriff des tierischen Zustands, den die
Schriftsteller des Naturrechts in ihren Büchern als Hypothese und
didaktisches Hilfsmittel benützten, sei es um ihr Thema unab-
hängig von der mystischen Theologie zu entwickeln, ohne allzuviel
Aergernis zu erregen, sei es um ihre utilitaristischen Theorien einzu-
führen, erscheint bei Vico mit einer neuen Aufgabe und einem
neuen Inhalt. Als ein von den reinsten Absichten geleiteter Katholik,
der mit der Trennung der geoffenbarten Religion von der mensch-
lichen seine Seele beruhigt hat, ist er imstande, den tierischen Zu-
stand als wahre und eigentliche Realität anzunehmen. Als
ideale Wahrheit, insofern als sie in der Dialektik des praktischen
Bewußtseins ein notwendiges Moment für die Genesis der Moral
darstellt (das vormoralische Moment); als historische und

e m p i r i s c h e Realität, insofern sie den approximativen Tatbestand in jenen Perioden der Anarchie und Gärung darstellt, die der Entstehung der Gesittung vorangehen oder ihrer Krise folgen. Die Vertreter des Naturrechts respektierten mehr oder weniger die traditionelle Lehre der Kirche, daß nämlich die heidnische Menschheit in der auf die babylonische Sprachverwirrung folgenden Periode der Zerstreuung einen Rest von geoffenbarter Religion mit sich genommen habe, eine vage Erinnerung an den wahren Gott, aus der das soziale Leben und die falschen Lügengötter, schwache Reflexe des wahren Gottes, entstanden seien; und aus diesem Grunde wurde der »tierische Zustand« in ihrem System als abstrakt und unreal dargestellt. Vico führte in vollem Ernst die Trennung zwischen Juden und Heiden durch und betrachtete den tierischen Zustand als frei von jeder Hilfe von seiten der früheren Offenbarung: als einen Zustand, in dem der Mensch sozusagen ganz allein war mit seinen eigenen verworrenen und ungestümen Leidenschaften.

Er ist ein tatsächlicher Zustand ohne Moral, der jedoch — im Gegensatz zur utilitaristischen Hypothese — ganz von moralischen Forderungen durchdrungen ist und aus dem man herausgelangt, indem er aus diesem impliziten Zustand zu einem expliziten wird. Aber man gelangt auf n a t ü r l i c h e m Wege aus ihm heraus und nicht etwa durch die Wirkung der göttlichen Gnade: die wahre göttliche Gnade ist die menschliche Natur selbst, an der die Heiden in gleichem Maße teilhaben wie die Juden, da ihrer aller Antlitz bestrahlt wird von einem göttlichen Licht.

Der Mensch besitzt die Freiheit des Willens, wenn auch nur schwach, um aus den Leidenschaften Tugenden zu machen; und in seinem Streben nach der Tugend wird er auf natürliche Weise von Gott durch die V o r s e h u n g unterstützt. Sicher will Vico auch nicht die Wirksamkeit der unmittelbaren und persönlichen, göttlichen G n a d e verkennen; aber nach seiner gewohnten Methode trennt er sie von der natürlichen Vorsehung, auf die allein es ihm ankommt und die er allein betrachtet. Was die Kontroversen über die Gnade anbetrifft, so hält er sich stets gerne von den beiden Extremen fern, die seiner Ansicht nach ihren typischsten Ausdruck im Pelagianismus und im Calvinismus finden; und schon als Jüngling machte er sich bei dem Studium der Werke Richards — des Jesuiten Etienne Deschamps — eines Theologen der Sorbonne, dessen Auffassung über die Vortrefflichkeit der Augustinischen

Lehre zu eigen, eben weil sie die Mitte zwischen jenen Extremen hält. Eine derartige gemäßigte Lehre schien ihm — wie er sagte — geeignet, um ein Prinzip des natürlichen Rechts der Völker zu finden, das den Ursprung des römischen und jedes anderen heidnischen Rechtes erklären könne, und gleichzeitig im Einklang mit der katholischen Religion zu bleiben. Er war geneigt zuzugeben, daß es ein privilegiertes Volk gebe, das jüdische, und daß der Christ in seinem Kampfe gegen die Leidenschaften stärker sei als der Nichtchrist, weil er dort, wo die natürliche Gnade nicht mehr ausreicht, von der übernatürlichen unterstützt werden kann. Doch schließlich Wunder ist Wunder, und die neue Wissenschaft ist keine Wissenschaft von Wundern.

Daß sie dies nicht sei, wird durch Vicos Kritik an dem dritten der drei »Fürsten« des Naturrechts, John Selden, bestätigt, dem in seinem Zeitalter berühmten, wenn auch später in Vergessenheit geratenen Verfasser der Schrift *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam hebraeorum* (1640). Im Gegensatz zu Grotius — dessen Gegner er auch in anderen Fragen war — leugnete Selden die Wirksamkeit der Religion nicht, sondern pries sie und hielt die Offenbarung für die einzige Möglichkeit zu einem moralischen und gesitteten Leben für das Menschengeschlecht. Sie sei von dem jüdischen Volke, dem Gott sie zuteil werden ließ, auf mannigfachen Wegen der Uebertragung auf die Heiden übergegangen: Pythagoras z. B. habe Ezechiel zum Lehrmeister gehabt; Aristoteles habe zur Zeit des asiatischen Feldzugs Alexanders Freundschaft mit Simon dem Gerechten geschlossen; zu Numa Pompilius sei eine gewisse Kenntnis von der Bibel und den Propheten gedrungen. Davon mußte jede gläubige Seele befriedigt sein, die sich sonst furchtsam vor den Büchern der übrigen Schriftsteller des Naturrechts zurückzog, sobald sie ihre heterodoxen Tendenzen bemerkte. Doch Vico will nichts von diesem ultrareligiösen System wissen. Wenn Grotius von der Vorsehung absah und Pufendorf sie verkannte, so beging Selden — wie er sagt — den Fehler, sie »v o r a u s z u s e t z e n«, d. h. einen *deus ex machina* aus ihr zu machen, ohne sie mit der inneren Natur des menschlichen Geistes zu erklären. Ebenso wie der Philosophie war jenes System auch der biblischen Geschichte entgegengesetzt, die ja auch bei den Juden in gewissem Sinne ein nicht offenbartes, sondern natürliches Recht gelten läßt und nur, weil diese das Bewußtsein davon in der Zeit der ägyptischen Knechtschaft verloren, Gott unmittelbar mit dem Moses gegebenen Gesetz

eingreifen läßt; — und es stimmte in der von ihm behaupteten Uebertragung der jüdischen Kenntnisse und Gesetze auf die Heiden nicht mit dem überein, was Flavius Josephus über die Juden aussagt, daß sie sich nämlich stets jedem Kontakt mit fremden Völkern widersetzt hätten, und auch nicht mit dem, was nach Vicos Annahme auch Lactanz zu diesem Punkt gesagt haben soll; wie ihm ganz allgemein jede, selbst die elementarste Bekräftigung durch Zeugnisse fehlte. So ist Vicos Schlußfolgerung stets die gleiche: die Juden erfreuen sich zwar einer a u ß e r g e w ö h n - l i c h e n Hilfe des wahren Gottes, die anderen Nationen aber verdanken ihre Kultur einzig und allein der g e w ö h n l i c h e n Erleuchtung durch die Vorsehung.

Ob Vico ferner Grotius und Pufendorf exakt interpretierte und ihre Worte exakt wiedergab, ist für uns eine Frage von geringer Wichtigkeit; denn es kommt uns weniger auf die Art an, wie Vico die anderen Philosophen darstellte und beurteilte, als auf die Ideen, die er durch seine, wie man zugeben muß, zahlreichen historischen Mißverständnisse hindurch vertrat. Dennoch dürfte es mit Bezug auf die Schwierigkeiten, denen man in diesem Punkt begegnen kann, gut sein, flüchtig auf die Lösung hinzuweisen, die uns plausibel scheint. Wer Vicos Kritiken gelesen hat und nun die Schrift *De iure belli et pacis* aufschlägt und dort findet, daß Grotius in seine drei Grundprinzipien, neben der Vernunft und Gesellschaftslehre, ausdrücklich auch den göttlichen Willen einschließt, und daß jenes sein Absehen von Gott nicht viel mehr als bloß eine emphatische Phrase ist, um die Kraft der Gesellschaftlichkeit und der Vernunft hervorzuheben (die auch dann noch Wirksamkeit hätten, *etiamsi daremus non esse Deum*, oder wenn Gott sich nicht um die menschlichen Dinge kümmern würde, *quod sine summo scelere dari nequit*); — wer Pufendorf aufschlägt und dort die feierlichste Ablehnung der ruchlosen und absurden Grotianischen Hypothese liest und die Erklärung, daß die natürlichen Gesetze kraftlos in der Luft hingen ohne den Willen eines göttlichen Gesetzgebers; der kann zweifellos versucht sein, Vico mangelnde Sorgfalt oder eine seltsame orthodoxe Empfindlichkeit bei der Kritik vorzuwerfen, die er an diesen seinen Vorgängern übt. Doch Vico wußte in Wahrheit nichts anzufangen mit einem n e b e n die anderen Quellen der Moral oder als eine überflüssige Quelle der Quellen ü b e r sie gesetzten Gott; er, der Gott im Herzen des Menschen suchte, fühlte und bemerkte den Abgrund, der ihn von

denen trennte, die ihn nicht mehr im Herzen trugen und ihn kaum, aus Gewohnheit oder Klugheit, in den Worten bewahrten. Scharfsinniger wäre es zu fragen, weshalb sich Vico, wo er doch mit den Vertretern des Naturrechts im Ausschalten der Offenbarung einig war und ihre oberflächliche immanentistische Lehre nicht zurückwies, sondern vertiefte, überhaupt als ihr entschiedener Gegner gebärdete, ins große Horn stieß und sich bei Prälaten und geistlichen Würdenträgern nachdrücklich damit brüstete, als erster ein System des natürlichen Rechtes geschaffen zu haben, das verschieden von dem der drei protestantischen Autoren und für die römische Kirche geeignet sei. Die Hypothese, daß er aus politischer Vorsicht so handelte, würden wir vorschlagen, wenn wir an seiner Stelle z. B. einen leidenschaftlichen und großmütigen, doch dabei schlaun Mönch, einen Tommaso Campanella vor uns hätten; aber Vicos reine Persönlichkeit schließt eine solche Hypothese vollkommen aus, und man kann höchstens zugeben, daß er sich, wenig klar wie er stets in seinen Ideen war, dieses Mal in seiner geringen Klarheit ein wenig gefiel, und getragen von seinem heißen Glauben, seine Illusionen in sich nährte, bis er sich schließlich selbst wie ein *defensor ecclesiae* erschien — während er doch zugleich die Religion der Kirche durch die der Menschheit verdrängte.

VIII. MORAL UND RECHT.

Nachdem soviel Originalität vor unseren Augen geleuchtet hat, ist es uns nicht möglich, den Blick auf jenen ethischen Lehren und Klassifikationen ruhen zu lassen, die Vico aus der traditionellen Philosophie schöpfte und vor allem im ersten Buche des *Diritto universale* niederlegte, obwohl gerade sie einer nicht geringen Zahl von Lesern besonders wertvoll und durch fortwährende Zitate fast populär geworden sind. Daß Gott *posse, nosse, velle infinitum* sei und der Mensch *posse, nosse, velle finitum quod tendit ad infinitum*; daß die Republik oder der Staat Gottes Ebenbild sei und daß er, da er *omnia infra se, nil superius habet, uni Deo, praeterea nemini reddere rationem* müsse, und daß ebenso wie die Freiheit Gottes seiner ewigen Vernunft inhärent sei, so auch der Staat frei dem von ihm selbst aufgestellten Gesetz gehorche; daß die Gerechtigkeit *utilitates dirigat et exaequet*, indem sie beim Bau der Staaten gleichsam wie eine Architektin über die zwei besonderen Gerechtigkeiten gebietet, die kommutative und die distributive, zwei göttliche

Arbeiterinnen, die die Gaben mit zwei ewigen Maßen messen, einem arithmetischen und einem geometrischen, so daß *quod est aequum cum metiris, idem est iustum quum eligis*; — diese und ähnliche Sentenzen erscheinen uns, von ihrer geringen Originalität abgesehen, trügerisch oder leer, obwohl sie sich mit Namen wie Aristoteles, Campanella oder anderen antiken bzw. Renaissancephilosophen schmücken können. Wenn die Gerechtigkeit, um eine dieser Sentenzen zu nennen, in Messungen bestände, so wäre eine Philosophie der Gerechtigkeit überflüssig, da dann ja die Wissenschaften des Rechnens und des Messens genügen müßten. Vico enthüllt in einem Punkte selbst unfreiwillig und naiv den *circulus vitiosus* jener mit einem Begriff verwechselten Metapher, indem er sagt, daß »die Menschen die Vorteile g l e i c h m ä ß i g unter sich verteilen müssen und nur dort einen g e r e c h t e n Unterschied machen, wo es sich um Verdienste handelt, und auch diesen nur, um die G l e i c h h e i t zu erhalten«.

Eher dürfte es sich empfehlen, statt dieser alten Formeln die häufigen und scharfsinnigen, in lapidarem Stile vorgetragenen Bemerkungen über Moralpsychologie zu sammeln, die sich in seinen Schriften verstreut finden; oder an seine wenig bekannte Theorie über das Lachen zu erinnern, das er aus einer enttäuschten Erwartung und der Schwäche des Geistes entstehen ließ, und das er deshalb sowohl dem Tier wie dem vollkommenen Menschen absprach, indem er den lachenden Menschen als einen Satyr oder Faun, ein Mittelding zwischen Tier und Mensch, betrachtete. — Doch wir wollen von dieser Sammlung, die nicht in unserm Thema liegt, absehen und vielmehr darauf hinweisen, daß Vico auch um die oben erwähnten, landläufigen Unterscheidungen und Klassifikationen ein gewisses Verdienst hat; nämlich gerade das Verdienst, im gleichen Augenblick, da er sie aufstellt, zu erkennen, daß sie alle oder doch viele von ihnen notwendig miteinander verschmelzen oder zusammenfallen. So erklärt er, nachdem er die zwei Gerechtigkeiten, die drei Tugenden und die drei Rechte unterschieden hat, schließlich, daß diese Zweitheiten, Dreitheiten und Vielheiten eine Einheit bilden.

Und eine Einheit bilden für ihn auch Gerechtigkeit und Tugend, da dieselbe Kraft der Wahrheit oder menschliche Vernunft, die Tugend ist, insofern sie gegen die Begierde kämpft, auch Gerechtigkeit ist, insofern sie die Nützlichkeitsdinge lenkt und ausgleicht. Das heißt, daß Vico, zumindest in der systematischen Darstellung

des *Diritto universale*, keinen Unterschied zwischen Recht und Moral macht: ein Unterschied, der tatsächlich in der Naturrechtslehre nur wenig herausgearbeitet wurde, und kaum — wie z. B. bei Grotius — als Unterschied zwischen einem etwas höheren und einem etwas niedrigeren Grad von Moral angedeutet wird. Vollkommen moralistisch und vom ethischen Begriff der Reue abgeleitet ist auch die vichianische Lehre von der Strafe, die, von den Gesetzen auferlegt, für ihn nur eine soziale Ergänzung des individuellen Gewissens sein soll, falls es sich nicht selbst durch die Reue und die innere Strafe läutert.

Aber wenn dem Problem der Beziehung zwischen Recht und Moral bei Vico auch die theoretische Formulierung und systematische Behandlung fehlt, so ist es doch um so mehr in den einzelnen Betrachtungen enthalten und kreist sozusagen durch die ganze Neue Wissenschaft. Das konnte auch gar nicht anders sein; denn diese Beziehung ist verknüpft mit der Unterscheidung zwischen dem moralischen Willen und den niedrigeren oder früheren Willensformen; und wir wissen, daß all seine Neigungen Vico dazu trieben, in die tiefere und dunkle Region des Geistes hinabzusteigen, sowohl in die erkenntnistheoretische wie die praktische, in die der Phantasie wie die des Willens und der Leidenschaft.

Er erkannte stets die große Bedeutung der Leidenschaften; und wenn er die schrankenlose Hingabe an sie auch nicht billigen konnte und die epikuräische Moral stets als eine Moral von »Müßiggängern, die in ihren Gärtchen eingeschlossen leben«, beurteilte, so billigte er doch auch nicht die allzu strengen Moralsysteme, wie das der Stoiker, das auf einem anderen Wege ebenfalls auf eine Moral von »Einsiedlern«, nicht von Menschen, die in einem Staate leben, hinausläuft. Gewiß, der Stoizismus predigt ein ewiges und unveränderliches Recht und nimmt die Tugend zur Richtschnur der menschlichen Handlungen; aber er reißt die menschliche Natur aus ihren Fugen, entmenschlicht sie, vernichtet sie und treibt sie der Verzweiflung in die Arme, indem er unbedingte Gefühllosigkeit den Leidenschaften gegenüber von ihr verlangt, die nützlichen und notwendigen Dinge der körperlichen Natur erkennt und jene *Maxime*, die »härter ist als Eisen«, einhämmert, nämlich daß alle Sünden gleich seien und derjenige, der einen Sklaven schlage, genau so sündige wie der, der seinen Vater töte. Auch der Jansenismus mußte in seiner Seele die gleichen Zweifel erregen, wenn er darüber klagt, daß »die christliche Moral in Frankreich im Haß

gegen das Billigenswürdige grausam und starr werde«. Nicht den einsiedlerischen Philosophen soll man folgen, sondern den politischen und vor allem den platonischen, die erkennen, daß man die menschlichen Leidenschaften nicht etwa mit der Wurzel ausreißen dürfe, sondern sie mäßigen und in menschliche Tugenden verwandeln müsse. So leitet die Vorsehung aus der Gewaltsamkeit, der Habsucht und dem Ehrgeiz, welche drei Laster das ganze Menschengeschlecht durchziehen, das Heeres-, Handels- und Aemterwesen ab oder auch die Macht, den Reichtum und die Weisheit der Staaten: aus diesen drei großen Lastern, die das Menschengeschlecht auf Erden vernichten könnten, formt sie das soziale Glück.

Auch von den praktischen Nützlichkeiten bemerkt Vico, daß sie *ex se* weder gut noch schlecht sind (*neque turpes, neque honestae*), sondern dies erst in ihrer Beziehung auf das moralische Bewußtsein werden (*sed earum inaequalitas est turpitudinis, aequalitas autem honestas*). In seiner empirischen Wissenschaft verteidigt er gegen Grotius ein *ius naturale prius*, das sich auf den Schutz des eigenen Lebens und die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft bezieht, und nähert es dem *ἀδιάρητον* der Stoiker an. Daß es keine moralische Autorität besitzt, geht daraus hervor, daß das in der genetischen Ordnung folgende Recht, das *ius naturale posterius* (von Justinian mit dem Satz: *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit et apud omnes gentes peraequae custoditur* definiert) *prius iure* ist, im Konflikt zwischen den beiden siegt und dem vorhergehenden den Charakter der Unveränderlichkeit verleiht. Obgleich nun dieses erste natürliche Recht auch nur empirisch erläutert und definiert wird, was kann es schließlich im Entwurfe anderes sein als das reine, das noch nicht ethisch begründete Recht?

Doch seine eigentliche Heimstätte hat das Recht als etwas von der Moral Unterschiedenes bei Vico im Begriff des *Certo*, des Gewissen: einem Wort, das er in mannigfachen Bedeutungen gebraucht, die weder gut gegeneinander abgegrenzt, noch in Einklang miteinander gebracht, noch voneinander abgeleitet sind, obwohl sie sich alle, wie wir gesehen haben, in etwas verworrener Weise unter jenem allgemeinen Begriff der spontanen Form des Geistes, im Gegensatz zur reflexiven, vereinigen. Das Gewisse bedeutet, in seiner praktischen Auffassung, unter anderem einen Gegensatz zu dem Wahren des Willens und ist kurzum die

Gewalt im Gegensatz zur Billigkeit und Gerechtigkeit, die Autorität im Gegensatz zur Vernunft, der reine Wille im Gegensatz zum moralischen Willen. Diese Unterscheidung entspringt eher unserem Geiste, als daß sie in Vicos Worten ist; denn er unterscheidet und unterscheidet auch nicht, und nachdem er z. B. behauptet hat, daß *certum ab auctoritate est, verum a ratione*, behauptet er gleich darauf andererseits, daß *auctoritas cum ratione omnino pugnare non potest, nam ita non leges essent, sed monstra legum*. Dennoch scheint ihm die *Scienza nuova*, infolge dieser Behandlung des Gewissen, eine Philosophie der Autorität zu enthalten, die — wie er hinzufügt — »die Quelle der äußeren Gerechtigkeit ist, von der die Moraltheologen sprechen«. Das heißt, er verknüpfte den Begriff des Gewissen mit der Unterscheidung und der Terminologie des Äußeren und des Inneren, Begriffen, die schon die scholastische Moral verwandte und die damals Christian Thomasius aufgriff; aber es ist kaum dessen Verdienst, daß sie auf die philosophische Untersuchung der Beziehungen zwischen Recht und Moral richtunggebend wirken sollten.

Eine andere, aber verwandte Bedeutung des praktischen Gewissen bei Vico ist jene, die man den Buchstaben der Gesetze nennt, *formula legum*: ein Buchstabe, der in Widerspruch mit der Vernunft und mit der Moral stehen kann und dennoch seine eigentümliche Wirksamkeit hat: *dura lex, sed certa; durum, sed scriptum est*. Es ist mit einem Wort der Wert des Gesetzes an sich, das selbst, wenn es ohne einen wahren ethischen Gehalt ist, doch stets den Wert behält, der ihm von dem Gebot des Willens kommt. »Das Gewisse der Gesetze — so schreibt Vico — ist das, was der Vernunft dunkel bleibt und lediglich von der Autorität gestützt wird; so daß wir sie hart finden bei der Anwendung, und zu ihrer Anwendung genötigt werden durch ihre ‚Gewißheit‘; *certum* im guten Latein heißt auf den Einzelfall bezogen oder, wie die Schulen sagen, *individuation*.« In gewisser Weise gelangt Vico soweit, den individuellen Charakter zu ahnen, der sich als Ursprung eines jeden Gesetzes vorfindet. Die Rechtsvorschrift *legibus, non exemplis indicandum* ist relativ spät entstanden: die ersten Gesetze waren eben *exempla*, exemplarische Strafen. Von den realen Beispielen leiteten sich die vernunftmäßig begründeten ab, deren die Logik und die Rhetorik sich bedienten und noch bedienen; und als man später die intelligiblen Universalien

erkannte, sah man ein, daß das Gesetz universalen Charakter haben müsse.

Die primitive Gesellschaft, die Vico schildert, ist in juristischer Hinsicht sozusagen der Mythos des reinen Rechtes oder der praktischen Gewalt. Es gab vor Zeiten Menschen mit ungeheuren Körperkräften und entsprechend niedriger Intelligenz, die jede ihrer eigenen menschlichen Kraft überlegene Kraft für göttlich hielten (und dies war ihr Recht); und die Götter waren in ihren Augen einfach stärkere Wesen, vor denen sie sich wenn auch knirschend beugen mußten, wie Polyphem, der wenn er dazu imstande gewesen wäre, selbst mit Jupiter gekämpft hätte oder, wie Achilles, der zu Apollo sagte, daß er nicht davor zurückschrecken würde sich mit ihm zu messen, wenn ihre Kräfte gleich wären. Es war ein Ratschluß der Vorsehung, daß diese wilden, nicht von der Herrschaft der Vernunft gezähmten Menschen wenigstens die Gottheit der Gewalt fürchteten und diese als Maßstab der Vernunft ansahen. Und darauf gründet sich das Prinzip der äußeren Gerechtigkeit des Krieges. Doch der Mythos vom Zeitalter der Gewalt kann nicht die Strenge des philosophischen Begriffes haben; und deshalb wurden jene Starken, in anderer Hinsicht, von Vico als ethisch höherstehend betrachtet: *fortissimi* und *optimi* sind identische Ausdrücke; ihr Recht ist nicht das Wahre, das rationale Recht, aber auch nicht das *purum certum*, das »reine Gewisse«: es ist das Wahre *ex certo mixtum*. Aber gerade die behauptete Vermischung und Vorherrschaft des Gewissen im Wahren postuliert den von Vico gemeinten Begriff des reinen Gewissen.

Wenn Vico Grotius und den anderen Vertretern des Naturrechts vorwirft, sie hätten die Geschichte erst von der zweiten Hälfte, von den Kulturzeitaltern an begonnen und die vorhergehende Periode vernachlässigt, so geht dieser Vorwurf, soweit er sich auf die praktische Philosophie bezieht, darauf zurück, daß sie das ideale Moment der Gewalt ganz vergaßen, um einzig und allein die Gerechtigkeit, Billigkeit und Moral zu betrachten. Das Moment der Gewalt, das die andere oder die erste »Hälfte« bildet, war hingegen das ausschließliche Gebiet Hobbes', und vor ihm Machiavellis, und noch früher das Epikurs, die von ihm allein handelten, »mit Ruchlosigkeit gegen Gott, mit Unehreerbietigkeit gegen die Fürsten und mit Ungerechtigkeit gegen die Völker«. Hieraus läßt sich leicht entnehmen, daß Vicos Widerlegung der Utilitaristen und Theo-

retiker der Gewalt gleichzeitig eine Anerkennung und Annahme der Forderung ist, die sie vertraten und die sie nur verkehrterweise auf einseitige und abstrakte Art entwickelten: sein »tierischer Zustand« gleicht in mehr als einer Hinsicht dem von Hobbes, mit dem Unterschied, daß die Menschheit sich aus diesem durch die Erkenntnis der Nützlichkeit rettet, aus dem vichianischen dagegen durch das religiöse und moralische Bewußtsein. Dennoch bezeugte Vico Hobbes und Spinoza, Machiavelli und Epikur, in diesem Punkte keine Dankbarkeit, weil er in einem klassischen Autor das ganze Material und die Anregung, die er brauchte, gefunden zu haben glaubte, das ganze Gegengewicht, dessen die platonische Philosophie bedurfte. Dieser Autor war einer von seinen vier Autoren, und zwar gerade der, dessen Verwendung bei Vico uns, wie oben erwähnt, noch zu behandeln übrig bleibt: Tacitus. Dieser betrachtet, wie Vico sagt, mit unvergleichlichem metaphysischem Geist den Menschen, wie er ist, wohingegen Plato ihn betrachtet, wie er sein soll: und so wie Plato sich mit jener universalen Wissenschaft über alle Teile der Tugend verbreitet, so steigt Tacitus in die durch die Nützlichkeit bedingten Entschlüsse hinab, damit sich der praktisch weise Mensch durch all die zahllosen Wechselfälle des Schicksals hindurch richtig benehmen könne. Dieser geistigen Verquickung des griechischen Philosophen mit dem römischen Geschichtschreiber — den er, wie leicht zu erkennen ist, in der üblichen Weise der »tacitischen« Staatstheoretiker des 17. Jahrhunderts interpretierte — schrieb Vico das Gelingen seines Entwurfes einer eigentlichen Idee der ewigen Geschichte zu, »nach der sich der Weise zugleich in geheimer Weisheit, der platonischen, und in volkstümlicher Weisheit, der taciteischen, bilden könne«. Von Tacitus habe er kurzum die Anregung zu seiner großen Arbeit empfangen, die darin bestand, das Ideal konkret zu machen und den Staat Platons — wie er, einen Satz Ciceros umformend, sagte — mit dem zusammengelaufenen Gesindel des Romulus zu verschmelzen.

IX.

DIE GESCHICHTLICHKEIT DES RECHTS.

So wie der erkennende Geist von der Empfindung ohne Wahrnehmung zur Wahrnehmung mit unruhiger und bewegter Seele und von da zur Reflexion mit reiner Vernunft fortschreitet, so geht

in analoger Weise der wollende Geist von der Tierhaftigkeit zum Praktisch-Gewissen und von diesem zum Wahren über. In der korrelativen empirischen Wissenschaft entspricht diesem Uebergang ungefähr der vom tierischen Zustand zum heroischen oder barbarischen und vom heroischen zum gesitteten. Alle Aeüßerungen des Lebens entsprechen diesen drei sozialen Typen: daraus ergeben sich drei Arten von Naturen, drei Arten von Sitten, drei Arten von Rechten und mithin von Staaten, drei Arten von Sprachen und von Schriften, drei Arten der Autorität, des vernunftmäßigen Denkens, des Urteilens und drei Zeitalter. So verworren und bisweilen sogar widerspruchsvoll Vico bei der Bestimmung der Einzelheiten der verschiedenen Entsprechungen ist, so ist doch sein allgemeiner Gedanke klar. Dort wo die Reflexion gering ist und die Phantasie stark, sind auch die Leidenschaften stark, die Sitten gewalttätig, die Verfassungen aristokratisch oder feudal, die Familien der strengen väterlichen Gewalt unterworfen, die Gesetze hart, die Verfahren bei den Rechtsgeschäften symbolisch, die Sprachen metaphorisch, die Schriften hieroglyphisch. Im Gegensatz hierzu verschwindet die Dichtung dort, wo die Reflexion vorherrscht, oder sie erfüllt sich mit Philosophie, die Sitten werden mild, die Leidenschaften mäßigen sich, die Völker setzen selbst Regierungen ein, die Familienmitglieder sind in erster Linie Staatsbürger, die Gesetze durchtränken sich mit Billigkeit, die Rechtsverfahren vereinfachen sich, die Sprachen verlieren ihren metaphorischen Charakter, die Schriften werden alphabetisch. Künstliche Mischformen, wie einige Staatstheoretiker sie herbeisehnen, wären ein Unding; und wenn sich auch natürliche Mischformen oder solche, die einen Rest der früheren Formen bewahren, finden, so wird doch jede Form wegen ihrer Einheitlichkeit nach Kräften bemüht sein sich all der Eigentümlichkeiten anderer Formen zu entledigen.

Welche der verschiedenen sozialen Typen liegt den anderen zugrunde und bietet das Kriterium zu ihrer Beurteilung? Oder auch was ist das Kriterium und Maß, um sie alle zusammen zu beurteilen? Eine solche Frage hat für Vico keinen Sinn. Jede einzelne dieser Typen trägt ihr eigenes Maß in sich selbst. Die Regierungen — sagt er — müssen der Natur der Regierten angepaßt sein; die Schule der Fürsten ist die Moral der Völker. Man kann vor dem Kriege, dem Recht des Stärkeren, der Versklavung des Besiegten einen Schauer empfinden, d. h. vor Dingen, die unseren zivilisierten

Sitten widerstreiten; doch die Gesellschaft, die in diesen Sitten ihren Ausdruck fand, war notwendig und deshalb gut. Die Gottheit der Gewalt nahm, wie wir oben sagten, den Platz der noch nicht möglichen Vernunft Herrschaft ein und erfüllte deren Aufgabe. Später kamen die Zeiten der ganz entwickelten menschlichen Vernunft; und nun werteten die Menschen einander nicht mehr nach der Kraft, sondern erachteten einander gleich in ihrer vernunftbegabten Natur, die die eigentliche und ewige menschliche Natur ist. Andere Zeiten, andere Sitten, die weder schlechter noch besser sind als die früheren.

Geradeso gut wie nach dem gemeinsamen Maß dieser verschiedenen sozialen Typen könnte man darnach fragen, welches das wahre Alter des individuellen Lebens sei, das gemeinsame Maß der Kindheit, der Jugend, des Mannes- und des Greisenalters. Ein Vergleich, den Vico genau so auch selbst vorschlägt. So wie die Kinder launenhaft und gewaltsam sind, die Heranwachsenden sich durch eine starke Phantasie auszeichnen, die Erwachsenen die Dinge mit reinerer Vernunft und die Greise sie mit fester Klugheit leiten, so mußte das in seinen Ursprüngen unmündige, einsame und unendlich bedürftige Menschengeschlecht zuerst in ungezügelter Freiheit heranwachsen, dann die Notwendigkeiten, Nützlichkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens durch Erfindungsgabe und Phantasie entdecken — dies war das Zeitalter der Dichter — und schließlich die Weisheit durch die Vernunft heranbilden — dies war das Zeitalter der Philosophen. In ähnlicher Weise entstand das natürliche Recht zuerst in Gesetzen, die sozusagen aus gerechter Begierde und gerechter Gewalt bestanden; später war es in Fabeln gehüllt, die gerechte Vernunft enthielten; schließlich baute es sich offenkundig auf seiner reinen Vernunft und edelmütigen Wahrheit auf.

Mit dieser Art die Staaten, Gesetze und Sitten zu betrachten und zu beurteilen, wandte Vico sich gegen eine andere der Doktrinen oder Hauptforderungen der Naturrechtslehre: jene Abstraktheit und jenen Antihistorizismus, den wir früher erwähnt haben und dessen Folge die Auffassung von einem natürlichen Recht war, das über dem positiven Recht stünde, und deshalb eine Art von ewigem Gesetzbuch sei, eine vollkommene Gesetzgebung, die zwar noch nicht vollkommen realisiert, aber realisierbar sei und deren Grundzüge klar und deutlich in den Werken der Schriftsteller des Naturrechts

durch den dünnen doktrinären und philosophischen Schleier hindurchschimmern. Ein ewiges Gesetzbuch, das dann in seinem effektiven Teil ein zufälliges und vergängliches Gesetzbuch war, oder doch wenigstens der Vorschlag zu einem, das den reformatorischen und revolutionären Tendenzen jener Schriftsteller entsprach, die eher Publizisten als Philosophen waren.

Vico entfernt sich von dem idealen ewigen Gesetzbuch, ohne daß es den Anschein hat: er ist sogar durchaus bereit, anzuerkennen, daß das *ius naturale philosophorum* in seiner Idee ewig ist und streng *ad rationis aeternae libellam* aufgebaut. Doch wenn er ihm mit Worten und aus Ehrfurcht vor der alten scholastischen und traditionellen Philosophie, deren Einfluß er da und dort fühlte, auch ewige Gültigkeit einräumt, so spricht er ihm faktisch die ewige Gültigkeit und den übergeschichtlichen Charakter doch ab; denn anstatt es über die Geschichte zu stellen und von ihr unabhängig zu machen, weist er ihm den Platz an, der ihm zukommt: i n e r h a l b der Geschichte. Das Recht der Gewalt oder heroische Recht erreicht nach seiner Umwandlung in ein zivilisiertes Recht allmählich einen gewissen Zielpunkt der Klarheit, an dem ihm zu seiner Vollkommenheit nur noch fehlt, daß es eine philosophische Schule mit Vernunftlehren, die auf der Idee eines ewigen Rechts gegründet sind, vollende und festlege; und diese vernunftmäßige Begründung und Einordnung in ein System ist das *ius naturale philosophorum*, die letzte Form der historischen Entwicklung des Rechts und nicht etwa eine ständige Regel desselben: ein Resultat, kein Maß. Daher rührt Vicos Vorwurf gegen Grotius, er habe das *ius naturale philosophorum*, das aus Vernunftmaximen der Moralisten, Theologen und zum Teil auch Juristen zusammengesetzte Recht, mit dem *ius naturale gentium* — in der Terminologie von Grotius: das n a t ü r l i c h e Recht mit einer Form des w i l l k ü r l i c h e n oder p o s i t i v e n Rechts — verwechselt, die römischen Juristen, die nur von diesem zweiten Recht zu sprechen beabsichtigten, falsch verstanden und deshalb Verbesserungen vorgeschlagen und Kritiken geäußert habe, die unberechtigt sind.

Das ewige Gesetzbuch ist, seiner inneren Natur nach betrachtet, eine Utopie; und da die erste und größte aller Utopien der P l a t o n i s c h e S t a a t war, empfiehlt es sich zur besseren Determination des strittigen Punktes, Vicos Verhalten gegenüber der platonischen Staatskonstruktion zu betrachten. Seinen eigenen

Worten nach zu schließen, wäre der Platonische Staat auch eine der vielen Anregungen und eines der zahlreichen Modelle gewesen, die ihn zum Entwurf der Neuen Wissenschaft veranlaßten. Aus dem Studium Platons entstand in ihm unmerklich der Gedanke, ein *ideales ewiges Recht* zu entwerfen, das angewendet werde in einem *allgemeinen, nach der Idee oder dem Plane der Vorsehung aufgebauten Staatswesen*, eine Idee, auf der überhaupt alle Staaten aller Zeiten und aller Völker aufgebaut sind: und dies war jener Idealstaat, den Plato aus seiner göttlichen Metaphysik entwerfen mußte. Er mußte und konnte es doch nicht, »weil er in Unkenntnis war über den ersten gefallenen Menschen«; d. h. über den ursprünglichen tierischen Zustand und die vollkommen poetische oder volkstümliche Weisheit, die ihm folgte: eine Unkenntnis, in der er befangen blieb infolge eines den menschlichen Geistern gemeinsamen Irrtums, die die ihnen nicht gut bekannten Naturen ihrer Nächsten nach sich selbst beurteilen; so erhob er die barbarischen und rohen Ursprünge der heidnischen Menschheit zum vollkommenen Zustand seiner tiefen, göttlichen geheimen Kenntnisse und stellte sich vor, daß die ersten Menschen, die doch in Wirklichkeit »vollkommen stumpfsinnige und wilde Tiere« waren, mit dieser geheimen Weisheit begabt gewesen seien. Infolge dieses gelehrten Irrtums ersann Plato, anstatt über den ewigen Staat und die Gesetze des ewigen Rechts nachzudenken, durch die die Vorsehung die Welt der Völker ordnete und durch die gemeinsamen Bedürfnisse des Menschengeschlechts regiert, so daß sie sich nach dem gemeinsamen Sinn der ganzen Menschheit richten, »ein *ideales Staatswesen* und ein *ebenfalls ideales Recht*«, nach dem die Völker keineswegs leben. Ja sogar gesetzt, sie täten es, so müßten sie sich davon entfernen und davon läutern, weil sich unter jenen Bestimmungen eines vollkommenen Staats einige unmoralische und verabscheuungswürdige befinden, z. B. der Kommunismus der Frauen. So machte sich Vico Platons Idee eines ewigen Staates zwar zu eigen, änderte sie dabei aber von Grund auf durch den Vorbehalt, daß der wahre ewige Staat nicht der abstrakte platonische ist, sondern der historische Verlauf in all seinen verschiedenen und aufeinanderfolgenden Phasen, angefangen von den Tiernmenschen bis zu Plato einschließlich. Von diesem, der die *generis humani respublica*, die *magna generis humani civitas*, die *respublica universa* ist, beab-

sichtigt er *formam, ordines, societates, negotia, leges, peccata, poenas et scientiam in ea tractandi iuris* zu studieren, und wie all diese Dinge sich allmählich entwickelten *a suis usque primis humanitatis originibus, divina providentia moderante, moribus gentium ac proinde auctoritate*, das heißt *per varia utilitatum et necessitatum humanarum rudimenta, sive adeo per ipsarum sponte rerum oblatas occasiones*. Das »große von Gott gegründete und regierte Gemeinwesen der Völker« ist also nichts anderes als die Geschichte.

Damit, daß er die Festlegung eines ewigen Gesetzbuches und die Darstellung der vorbildlichen Gesellschaft ablehnt, ist übrigens noch nicht gesagt, daß eine praktische Anwendung der von Vico verfaßten Wissenschaft unmöglich wäre, d. h. der unter dem dreifachen Aspekt der idealen, typischen und historischen Geschichte betrachteten *Scienza nuova*. Jede Wahrheit hat ihre praktische Anwendung oder ihre praktischen Konsequenzen; und je nachdem man die Natur und die Entwicklung der Menschheit in der einen oder anderen Weise auffaßt, trägt man sich auch praktisch in der einen oder anderen Weise. Wer z. B. an die gelehrige Unschuld der wilden Völker glaubt, wird lächelnden Angesichts auf sie zugehen, den Mund voll guter Worte, das ABC und den Katechismus der Rechte und Pflichten in der Hand; wer hingegen an Vicos »Tiermenschen« glaubt, wird zu etwas strengeren Maßregeln greifen, vielleicht sogar zu Feuer und Schwert. Wer wie Vico denkt, daß »die Sitten stärker sind als die Gesetze«, und zugleich »daß die Sitten sich nicht von heute auf morgen, sondern schrittweise und in langer Zeit ändern«, der wird nicht geneigt sein, leicht Gesetze zu geben und sich nicht einbilden, die Menschheit nach einem subjektiven Vorbild neuformen zu können. Diese praktische Anwendung ist jedenfalls nicht mehr Theorie, sondern Handlung; und wenn man sie auf eine Theorie zurückführen will, so wird daraus entweder ein abscheuliches Gemisch von notwendigen und von zufälligen Determinationen, oder man erhält, wenn man diesen Irrtum vermeidet und sich zu einer streng doktrinären Form der praktischen Anwendung zu gelangen bemüht, wieder eben jene wissenschaftliche Theorie, aus der die Praxis entfloßen ist.

Vico trug sich mit dem Gedanken, seiner Neuen Wissenschaft eine Praxis der Neuen Wissenschaft folgen zu lassen und schlug sogar in der ersten italienischen Ausgabe des Werkes zwei

»praktische Anwendungen« vor: 1. eine neue kritische Kunst, die als Fackel dienen sollte, um das Wahre in der dunklen und sagenhaften Geschichte zu unterscheiden, 2. eine Art diagnostische Kunst, um die Grade der Notwendigkeit oder Nützlichkeit der menschlichen Dinge zu bestimmen und so als letzte Konsequenz die Methode zu erlangen, mit der man an untrüglichen Zeichen den Zustand der Völker erkennen könne. Eine kritische und eine diagnostische Kunst, die genau betrachtet in eine einzige zusammenflossen: in die bessere Kenntnis, die man dank der von Vico aufgestellten Prinzipien über das vergangene und gegenwärtige Leben der Völker erlangen konnte.

Diese Auffassung wird an anderen Stellen des gleichen Buches wiederholt und erklärt. Die bis jetzt entwickelten Wissenschaften, Disziplinen und Künste — sagt Vico — betreffen besondere Gegenstände; die *Scienza nuova*, die die eigentlichen Prinzipien erforscht, aus denen alle Disziplinen hervorgehen, ist hingegen imstande, die ἀκμή oder den Zustand der Vollkommenheit des ganzen Komplexes zu bestimmen; ebenso die Stadien, die die Menschheit wie alles Sterbliche durchlaufen, und die äußersten Grenzen, innerhalb derer sie ihr Ziel finden muß; so daß man dank jener Wissenschaft die praktischen Wege lernt, wie ein aufsteigendes Volk zum vollkommenen Zustand gelangen und ein sinkendes sich von neuem zu ihm erheben kann. Der Zustand der Vollkommenheit würde darin bestehen, daß sich die Völker an gewisse, sowohl durch konstante Vernunftgründe bewiesene als auch praktisch an den menschlichen Sitten erprobte Maximen hielten, in denen die geheime Vernunft der Philosophen der volkstümlichen der Völker die Hand reichten und sie unterstützte; und auf diese Weise also die berühmtesten Männer der Akademien mit allen Weisen der Staaten zusammenkämen (d. h. die Philosophen mit den Staatsmännern) und die Wissenschaft von den politischen, göttlichen und menschlichen Dingen oder auch von der Religion und den Gesetzen, die eine autoritative, durch Gewohnheit errungene Theologie und Moral sind, unterstützt würde durch die Wissenschaft von den natürlichen göttlichen und menschlichen Dingen, die eine vernunftmäßige, durch Vernunftschlüsse gewonnene Theologie und Moral sind; so daß jedes Abweichen von diesen Grundsätzen die wahre Verwirrung und Verblendung wäre, die Tat eines Tiers, nicht eines Menschen. Die Praxis der Neuen Wissenschaft war also, wie aus diesem Programm klar hervorgeht, nur die

Zusammenfassung oder das **Duplikat** der **Wissenschaft selbst**, deren zwei Hauptelemente sie hervorhob: die spontane und die reflexive Weisheit, das Gewisse und das Wahre, und die Notwendigkeit, beiden Rechnung zu tragen.

Nach Jahren taucht in einer der Ausarbeitungen, die Vico an der zweiten *Scienza nuova* (der von 1731) vornahm, der Gedanke und das Wort von einer **Praxis** dieser Wissenschaft wieder auf; denn so lautet der Titel eines besonderen Schlußparagraphen, den er dem Werke anzugliedern gedachte. »Dieses ganze Werk — so beginnt jener Paragraph — wurde bisher als eine rein **k o n t e m p l a t i v e** Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker durchgeführt; doch scheint es eben deshalb der **m e n s c h l i c h e n K l u g h e i t** seine Hilfe zu versagen, damit diese dem Verfall anheimgegebene Völker entweder vor dem völligen Ruin oder der Beschleunigung dieses Ruins bewahre; und folglich überhaupt in der **Praxis** zu versagen, deren alle Wissenschaften bedürfen, die sich mit einer von der menschlichen Willkür abhängigen Materie beschäftigen und die man alle zusammen **a k t i v e** nennt.« Nun gut: doch worin soll diese Praxis eigentlich bestehen? »Diese Praxis ergibt sich leicht aus der Betrachtung der Entwicklung, die die Völker nehmen; denn gewarnt durch sie, können die Weisen der einzelnen Staaten (die Staatsmänner) und ihre Fürsten mit guten Vorschriften, Gesetzen und Beispielen die Völker auf ihre ἀκμή oder den Zustand der Vollkommenheit zurückführen.« Mit anderen Worten: ein gewarnter Mensch ist halb gerettet; die Kontemplation ist die einzige Praxis, die die *Scienza nuova* zu geben vermag; die andere Hälfte der Rettung hängt nicht mehr von dem warnenden Teil, d. h. dem Gedanken ab, sondern von dem Gewarnten, d. h. vom **T u n**. Es fällt Vico nicht einmal ein, sich mit der Bestimmung der »Vorschriften, Gesetze und Beispiele« zu befassen, die man in der oder jener Zeit und Lage anwenden müsse, denn dies sei nicht Aufgabe eines Philosophen; wie er in der Tat selbst gleich darauf klar mit den Worten anerkennt: »Die Praxis, die wir als Philosophen davon geben können, kann sich auf die **A k a d e m i e n** beschränken«, d. h. auf das reine Gebiet der Wissenschaft und der Kultur.

Es wäre sicher gewagt von uns, wenn wir behaupteten, mit Bestimmtheit die Gründe zu kennen, aus denen Vico, ähnlich wie er in der ersten Ausgabe der zweiten Neuen Wissenschaft die in der

ersten enthaltenen Erklärungen über die Praxis fortließ, im Manuskript der letzten Ausgabe des gleichen Buches auch das kleine Kapitel über die Praxis unterschlug. Aber man wird wenigstens vermuten dürfen, daß der Hauptgrund hierzu der gewesen sei, daß Vico selbst die Leere des kleinen Kapitels auffiel, das eine Praxis verhieß, aber sie nicht gab, und mit dem Eingeständnis schloß, daß sie sich entweder nicht geben lasse oder schon durch die Theorie selbst gegeben sei.

X. DIE VORSEHUNG.

Die wahre und einzige Wirklichkeit der Welt der Völker ist also ihre Entwicklung; und das Prinzip, das die Entwicklung der Völker lenkt, ist die Vorsehung. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich die Neue Wissenschaft als eine vernünftige Theologie der göttlichen Vorsehung in der Geschichte definieren. Bacon hatte bei den historischen Disziplinen auf eine *historia Nemescos* hingewiesen. Was aber bei Bacon nur die Rolle eines bloßen Titels spielte, das formulierte Vico als tatsächliches Problem und entwickelte es als Theorie. Die Philosophen haben seiner Ansicht nach die Vorsehung, soweit sie sie nicht als Materialisten und Fatalisten vollkommen verkannt haben, nur in der Ordnung der natürlichen Dinge betrachtet — deshalb bezeichneten sie die Metaphysik als »natürliche Theologie« — indem sie dieses Attribut Gottes mit der physischen Ordnung bewiesen, die man in den Bewegungen der Körper, z. B. der Sphären und der Elemente, beobachtet, und mit der bei anderen, weniger wichtigen Dingen der Natur beobachteten Endursache. Und dabei galt es doch im Gegenteil die Vorsehung »auf der Oekonomie der politischen Dinge« zu begründen.

Einer der ersten Interpreten Vicos bemerkte — und diese Bemerkung wurde später noch öfters wiederholt —, daß Vico das Wort »Vorsehung« ohne Unterschied in subjektiver und in objektiver Bedeutung gebrauchte: bald als Ueberzeugung, die die Menschen von einer vorsehenden, ihre Schicksale lenkenden Gottheit haben, und bald als eigentliche Wirksamkeit dieser Vorsehung. Die zwei- oder dreifache Bedeutung ein und desselben Wortes in der vichianischen Terminologie kann uns an dieser Stelle nicht mehr wundern, da wir uns ja schon öfters bemühen mußten, seine

Homonyme aufzulösen oder seine Synonyme zu verschmelzen. Und deshalb wollen wir gleich zugeben, daß eine der Bedeutungen, die die »Vorsehung« bei Vico haben kann und auch tatsächlich hat, jene vom Glauben an die Vorsehung ist, d. h. die Vorstellung, die der Mensch von Gott hat, zuerst in der Form des Mythos, später in der reinen und vernunftmäßigen Form der Philosophie. Die heidnischen Völker des Altertums — so sagt er — »schufen die poetisch-metaphysische Weisheit, Gott durch das Attribut seiner Vorsehung zu betrachten«, auf der die Auspizien und die Weissagung aufgebaut waren. Ohne sie bildet sich also im Menschen nicht die Weisheit, die ein Bewußtsein vom Unendlichen ist; und ebensowenig die Moral, die Angst und Ehrfurcht vor der höheren Macht ist, die die menschlichen Dinge lenkt. Doch gibt die Vorsehung in dieser Bedeutung keinen Anlaß zu einer neuen Erörterung, da wir diese bereits anläßlich des Mythos und der Beziehungen zwischen Moral und Religion angestellt haben.

Wenn wir also ohne weiteres zur Vorsehung in der zweiten Bedeutung oder zu ihrem wahren und eigentlichen Begriff übergehen, erscheint es uns angebracht, Vico einen Augenblick zu verlassen und erst einige prinzipielle Erklärungen zu geben.

Es ist eine allgemeine Beobachtung, daß ein Faktum hervorbringen und ein hervorgebrachtes Faktum erkennen zweierlei ist. Zur Erkenntnis dessen, was wirklich ein Faktum ist, gelangt man im Leben des Individuums manchmal nach einigen Jahren, im Leben der Völker nach einigen Jahrhunderten. Selbst die unmittelbaren Urheber eines Faktums haben von ihm gewöhnlich keine oder doch nur eine sehr unvollkommene und trügerische Kenntnis, so daß die *Illusionen*, die, wie man sagt, die Tätigkeit der Menschen begleiten, sprichwörtlich geworden sind. Der Dichter glaubt die Reinheit zu besingen und besingt in Wirklichkeit die Lasterhaftigkeit; er glaubt die Kraft zu besingen und besingt die Schwäche; er glaubt ein schrecklicher Pessimist zu sein und ist ein kindlicher Optimist; er glaubt der Teufel selbst zu sein und ist ein braver, harmloser Mensch. Und ebenso täuschen sich die Philosophen; und wir brauchen tatsächlich nicht erst in die Ferne zu schweifen, um nach Beispielen für ihre Täuschungen zu suchen, weil der Philosoph, mit dem wir uns befassen, deren mehr als genug aufweist; er gehört zu denen, die sich am meisten über die wirklichen Tendenzen ihrer eigenen Gedanken getäuscht haben. Es täuscht sich auch der Politiker, der sehr oft für die Freiheit zu

kämpfen glaubt und vorgibt, während er doch lediglich die Reaktion unterstützt, oder der Reaktion zu dienen glaubt, während er zum Aufruhr antreibt und der Freiheit dient; und so fort. All diese Illusionen sind durchaus erklärlich, weil die Individuen und Völker, in der Glut des Schaffens oder unmittelbar aus ihr kommend, vielleicht ihren Gemütszustand ausdrücken, nicht aber ihn jener Kritik unterziehen können, in der die Geschichtschreibung besteht; so daß sie, wenn sie sich nicht bescheiden zu schweigen und zu warten, phantastische Geschichten von sich selbst erzählen, ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung. Ja, in diesem Hinweis auf die Schwierigkeit, sein Tun im Augenblick des Tuns zu erkennen, liegt sogar eines der Motive des weisen Rates, möglichst wenig von sich selbst zu sprechen, und des Mißtrauens, das man vor Autobiographien und Memoiren empfindet, die merkwürdig und wenn man will auch wichtig sind, aber niemals die reine historische Wahrheit der erzählten Tatsachen liefern.

Die menschlichen Werke erreichen uns auf diese Weise eingehüllt in eine Dunstwolke von individuellen Illusionen. Und der oberflächliche Geschichtschreiber bleibt an dieser Hülle haften und berichtet, wie die Dinge geschehen seien, indem er sich zum Sprachrohr jener Illusionen macht. So wird die Geschichte der Poesie zu einem Bericht über die Absichten, Meinungen und Zwecke des Dichters oder über jene, die seine Zeitgenossen ihm zuschrieben; die Geschichte der Philosophie zu einer Anekdotensammlung der Gefühle, Zornempfindungen und praktischen Zwecke der Philosophen; die Geschichte der Politik zu einem Gewebe aus Intrigen, niedrigen Interessen, Klatsch und jämmerlichen Kleinigkeiten. Doch kaum nähert sich ein gescheiterer, andersgearteter historischer Geist jenen Historien, so besteht seine erste Tätigkeit darin, den Nebel fortzublasen, die Individuen und ihre Illusionen wegzufegen und die Dinge unmittelbar zu betrachten, wie sie in ihrer objektiven Aufeinanderfolge und ihrem überindividuellen Ursprung geworden sind. Die wahre und wirkliche Geschichte ragt alsdann über die Individuen empor wie ein Werk, das hinter ihrem Rücken vor sich geht: als Werk einer von den handelnden Individuen verschiedenen Macht: Fatum, Zufall, Glück, Gott. Die Individuen, die zuerst alles waren und den Schauplatz mit ihren Gesten und mit ihrem Geschrei erfüllten, sind nun, in dieser zweiten Auffassung der Geschichte, weniger als nichts, und ihre Gesten und Rufe erwecken, der ernsthaften Wirksamkeit

entkleidet, Gelächter oder Mitleid. Man betrachtet erschrocken das Fatum, das sie beherrscht, staunt über die seltsamen Kombinationen des Zufalls und die Launen des Glücks, man betet die unerforschlichen Ratschlüsse der göttlichen Vorsehung an. Und in den Händen dieser Mächte scheinen die Individuen jeweils totes Material, zerbrechliches Spielzeug oder blindes Werkzeug.

Doch eine tiefere Betrachtung geht auch über diese Geschichtsanschauung hinaus. Das Mitleid, das die Individuen zu erwecken scheinen, den komischen Eindruck, den sie machen, wird in Wirklichkeit nicht durch sie bedingt, sondern durch ihre Einbildungen oder vielmehr durch diejenigen, die sie für Wahrheit nehmen. Die wirkliche Geschichte besteht aus Werken und nicht aus Einbildungen und Illusionen; doch die Werke werden von den Individuen vollbracht, und zwar sicher nicht insofern sie träumen, sondern eben insofern sie handeln; nicht in der Frivolität ihrer Meinungen, sondern in der Inspiration des Genius, dem geweihten Feuer der Wahrheit und der heiligen Begeisterung des Heldentums. Fatum, Zufall, Glück und Gott sind Erklärungen, die alle den gleichen Fehler haben, nämlich das Individuum von seinem Werk zu trennen; und anstatt die Laune oder individuelle Willkür aus der Geschichte zu verjagen, wie sie vorgeben, stärken und vermehren sie sie unbewußt. Launisch ist das blinde Fatum, wunderlich der Zufall, tyrannisch Gott; und deshalb geht das Fatum in den Zufall und in Gott über, der Zufall in das Fatum und Gott, und Gott verwandelt sich bald in das eine und bald in das andere, da sie alle gleich und alle eines sind.

Die Idee, die sowohl die individualistische als auch die überindividualistische Geschichtsanschauung überwindet und korrigiert, ist die Idee von der Rationalität der Geschichte. Die Geschichte wird von den Individuen gemacht; doch die Individualität ist das konkretgewordene Universale und jede individuelle Handlung, gerade weil sie individuell ist, ist überindividuell. Es gibt weder das Individuum noch das Universale als zwei verschiedene Dinge, sondern den geschichtlichen Ablauf allein, der abstrakt aufgefaßt als die der Universalität bare Individualität oder die der Individualität bare Universalität erscheint. Dieser einzige geschichtliche Ablauf ist in seinen mannigfachen Determinationen ein zusammenhängendes Gebilde, nach Art eines Kunstwerks, das mannigfaltig und zugleich einheitlich ist. in dem jedes Wort sich in das andere

fügt, jeder Farbton mit allen anderen harmoniert, und jede Linie im Zusammenhang mit allen anderen Linien steht. Nur unter dieser Bedingung läßt die Geschichte sich verstehen, die sonst unverständlich bliebe, wie ein Gespräch ohne Bedeutung und die Tat eines Irrsinnigen.

Die Geschichte ist also weder das Werk des Fatums noch des Zufalls, sondern jener Notwendigkeit, die nicht Fatalität, und jener Freiheit, die nicht Zufall ist. Und da die religiöse Anschauung, daß die Geschichte Gottes Werk sei, vor den anderen den Vorteil und das Verdienst hat, eine Ursache der Geschichte einzuführen, die weder Fatum noch Zufall ist, und deshalb nicht einmal eigentlich Ursache, sondern schöpferische Wirksamkeit und verstehender und freier Geist, so ist es natürlich, daß man sowohl aus Dankbarkeit gegen diese tiefere Ansicht, als auch aus sprachlicher Bequemlichkeit dazu geneigt ist der Rationalität der Geschichte den Namen *G o t t e s*, der alles lenkt und regiert, oder den der *g ö t t l i c h e n V o r s e h u n g* zu geben; indem man zugleich diese Benennung von ihren mythischen Schlacken reinigt, die Gott und seine Vorsehung von neuem in ein Fatum oder in einen Zufall verwandeln würden. Deshalb hat die Vorsehung in der Geschichte, in dieser ihrer letzten logischen Form, den doppelten Wert einer *K r i t i k* der *i n d i v i d u e l l e n I l l u s i o n e n*, wenn sie als die vollgültige und alleinige Realität der Geschichte auftreten, und einer *K r i t i k* der *T r a n s z e n d e n z* des *G ö t t l i c h e n*. Und man kann sagen, daß sich auf diesen Gesichtspunkt, gewissermaßen aus einem Instinkt heraus, d. h. auch ohne daraus eine besondere Theorie zu machen, alle jene Geister gestellt haben und noch immer stellen, die die Natur mit jener besonderen Eigenschaft ausgestattet hat, die man als *h i s t o r i s c h e n S i n n* bezeichnet.

Wenden wir uns nun wieder zu Vico und untersuchen, welche Lösung er dem Problem der geschichtsbewegenden Kraft gab und was der genaue Inhalt seines Begriffes von der Vorsehung im objektiven Sinne war, so ist vor allem leicht zu erkennen, daß seine Vorsehung nichts mit jener transzendenten und wunderwirkenden Vorsehung zu tun hatte, die das Thema des beredten *Discours* von Bossuet gebildet hatte. Leicht, sowohl weil er in seiner ganzen Philosophie das Transzendente stets nur auf das Immanente zurückführt und hierbei unzählige Male wiederholt, daß seine Vorsehung auf *n a t ü r l i c h e n W e g e n* oder — indem er sich

der schulmäßigen Terminologie bedient — durch z w e i t e U r s a c h e n wirke; als auch, weil über diesen Punkt unter den Interpreten so gut wie allgemeine Uebereinstimmung herrscht.

Nicht weniger eindringlich ist seine Kritik des Fatums und des Zufalls oder des Glücks, des Fatums und des Zufalls, — eine Dreiteilung, die er bisweilen vornimmt. Er bemerkt auch, daß die Lehre vom Fatum sich in einem *circulus vitiosus* bewegt, weil die ewige Reihe der Ursachen, mit der es die Welt umgürtet und gebunden hält, von der Willkür Jupiters abhängt und Jupiter zugleich dem Fatum unterworfen ist; so daß die Gefahr besteht, daß die Stoiker in jener »Kette Jupiters« gefesselt bleiben, an der sie die menschlichen Dinge ketten wollen. Diese drei Begriffe, mit denen die G l ü c k s f ä l l e korrespondieren, wenn es sich um erwünschte Dinge handelt, die G e l e g e n h e i t e n , wenn es sich um unverhoffte Dinge handelt, und die z u f ä l l i g e n E r e i g n i s s e , wenn es sich um Dinge handelt, die wider Erwarten geschehen — diese drei Begriffe sind in der Hauptsache Unterscheidungen von subjektiver Auffassung, weil sie, objektiv genommen, zu einem einzigen Gesetz gehören, das man auch *fortuna* nennen könnte, insofern man mit Plato die Opportunität als Herrin der menschlichen Dinge anerkennt; und sie sind alle drei Erscheinungsweisen und Wege der göttlichen Vorsehung, die Einsicht, Freiheit und Notwendigkeit ist. Der, der die Welt der Völker schuf, »war nur G e i s t; denn die Menschen schufen sie mit Intelligenz; er war nicht F a t u m , denn die Menschen schufen sie mit Wahl; nicht Z u f a l l , denn immer wieder entstehen, wenn sie das gleiche tun, die gleichen Wirkungen«.

Vico beleuchtet in der anschaulichsten Weise jene Komödie der Mißverständnisse, die die Illusionen über die Zwecke der Handlungen, die man begehrt, darstellen. Die Menschen glaubten sich vor dem Zorn des blitzenden Himmels dadurch zu retten, daß sie ihre Frauen in Höhlen brachten, um ihre tierische Wollust dort, vor Gottes Blick geschützt, zu befriedigen; und damit, daß sie sie dort eingeschlossen hielten, gründeten sie die ersten keuschen Beilager und die ersten Gesellschaftswesen, nämlich die Ehen und die Familien. Sie verschanzten sich in geeigneten Orten, in der Absicht, sich selbst und ihre Familien zu verteidigen; und in Wirklichkeit machten sie dadurch, daß sie sich an b e s t i m m t e n Orten verschanzten, ihrem Nomadenleben, ihrem tierischen Umherschweifen ein Ende und erlernten den Ackerbau. Die schwachen

und zügellosen, durch Hunger und gegenseitige Mordtaten zur äußersten Verzweiflung getriebenen Menschen suchten, um ihr Leben zu fristen, in jenen befestigten Landstrichen Schutz, indem sie sich zu *famuli* — zu Knechten — der Heroen machten; und so erweiterten sie, ohne es zu wissen, die Familien aus solchen, die nur aus Söhnen bestanden, zu Familien, in denen es auch *famuli* gab, und aus diesen zu aristokratischen und feudalen Gemeinwesen. Die Aristokraten, Feudalherren oder Patrizier glaubten ihr quiritarisches Eigentum am Grund und Boden damit zu verteidigen und zu erhalten, daß sie äußerste Strenge gegenüber den *famuli* oder Plebejern walten ließen, die ihn bebauten; doch auf diese Weise veranlaßten sie die *famuli* sich zu ihrer Verteidigung zusammenzuschließen, weckten das Bewußtsein der eigenen Kraft in ihnen und machten aus den Plebejern Menschen; und je hochmütiger die Patrizier ihr Patriziertum als solches herauskehrten und zu erhalten suchten, desto wirksamer arbeiteten sie an der Zerstörung des patrizischen und an der Bildung des demokratischen Zustandes. So geht die Welt der Völker — wie Vico sagt — hervor »aus einem Geist, der von den besonderen Zielen der Menschen oft verschieden, ihnen manchmal entgegengesetzt und i m m e r ü b e r l e g e n i s t; jene beschränkten Ziele hat er seinen höheren dienstbar gemacht und sie stets dazu verwandt, das menschliche Geschlecht auf dieser Erde zu erhalten«.

Doch könnte man schon aus einigen dieser Worte Vicos entnehmen, daß er manchmal zu der Auffassung neigte, die Menschen seien sich wohl der utilitaristischen Ziele bewußt, nicht aber jener moralischen. Dies würde logischerweise dazu führen, das gesellschaftliche Leben aus rein utilitaristischen Prinzipien zu erklären, und die Moral als etwas in bezug auf den menschlichen Willen Zufälliges, das deshalb nicht wahrhaft moralisch sei: als äußerliches, mehr oder weniger zur Zusammenhaltung der Menschen taugliches Gebilde oder als geheimes Werk einer außerweltlichen Vorsehung. Der Utilitarismus kommt vor allem auf einer Seite zum Ausdruck, auf der es heißt: »Da der Mensch wegen seiner verderbten Natur von der Selbstsucht tyrannisiert wird, vermöge derer er hauptsächlich nur seinen eigenen Vorteil verfolgt und allen Vorteil nur für sich, in keiner Weise für seinen Nächsten wünscht, so kann er seinen Leidenschaften nicht die Richtung nach der Gerechtigkeit geben; im tierischen Zustand liebt er nur seine Wohlfahrt; hat er eine Frau genommen und Kinder

erzeugt, so liebt er seine Wohlfahrt zugleich mit der seiner Angehörigen; ist er zum Leben in der Gesellschaft gelangt, so liebt er seine Wohlfahrt zugleich mit der des Gemeinwesens; dehnt sich die Herrschaft über mehrere Völker aus, so liebt er seine Wohlfahrt zugleich mit der Wohlfahrt der Nationen; sind schließlich die Nationen durch Kriege, Friedensschlüsse, Bündnisse und Handelsverkehr geeint, so liebt er seine Wohlfahrt zugleich mit der Wohlfahrt des ganzen menschlichen Geschlechts; und in all diesen Umständen liebt der Mensch vorzüglich den eigenen Vorteil.« Aus diesem Grunde »kann er von niemand anders als von der göttlichen Vorsehung innerhalb solcher Ordnungen gehalten werden, daß er sein Leben in Gerechtigkeit als Glied der familiären, der staatlichen und endlich der menschlichen Gesellschaft führt; durch diese Ordnungen wird er, da er nicht erlangen kann, was er will, dazu bestimmt, das zu erstreben, was ihm an Vorteil zukommt; und das ist, was man gerecht nennt«. Die Staatstugend der Römer — schreibt er an einer anderen Stelle — »war nichts anderes als ein guter Gebrauch, den die Vorsehung von den so schweren, häßlichen und wüsten Privatlasten machte, damit die Gemeinwesen sich in jenen Zeiten erhielten, da die ganz aufs Besondere gerichteten Geister der Menschen natürlicherweise das Allgemeinwohl nicht begreifen konnten«.

Doch der Utilitarismus verträgt sich, wie wir wissen, durchaus nicht mit Vicos auf das moralische Bewußtsein oder die Scham gegründete Auffassung von der Ethik; und deshalb können wir uns diese Behauptungen, die unwillkürlich zu ihm führen müßten, nur als Wirkung der Verwirrung erklären, die der Rest des transzendenten und theologischen Vorsehungsbegriffes manchmal in ihm hervorrief, und auch als Wirkung seiner geringen gedanklichen Klarheit, durch die es ihm niemals gelang, den Begriff der individuellen Illusionen von dem der individuellen Zwecke deutlich getrennt zu halten, und durch die er manchmal den zweiten Begriff dort einsetzte, wo er nur den ersten hätte behandeln dürfen. Wenn die göttliche Vorsehung, »die Einheit der Religion von einer vorsehenden Gottheit«, die »Einheit des Geistes ist, der die Welt der Völker bildet und belebt«, so kann diese Religiosität nicht bei dem Gedanken Halt machen, daß die individuellen Ziele

unbewußt auf allgemeine Wirkungen gerichtet sind, sondern muß sich weiter entwickeln, indem sie den allgemeinen Zielen unmittelbar Leben und Kraft verleiht; und damit wird der Mensch gleichzeitig utilitarisch und moralisch, sei es, daß er sich einbildet, moralisch zu sein dort, wo er utilitarisch ist, oder utilitarisch zu sein, wo er tatsächlich moralisch ist.

Jedenfalls läuft die Auffassung von den besonderen Zielen als Vehikel der universalen und von den Illusionen als Gefährtinnen und Gehilfinnen des Tuns, trotz dieser Schwankungen oder vielmehr Begriffsverwirrungen, auf eine dialektische Erfassung der Bewegung der Geschichte und auf die Ueberwindung des Problems vom Bösen hinaus. Bei Vico hat dieses Problem tatsächlich sehr geringe Bedeutung, so sehr war er von der Idee beherrscht, daß die Vorsehung alles regiere; und deshalb glaubte er nicht nur, daß das, was man böse nennt, von den Menschen als ein Gutes gewollt sei (*falsum sub veri specie, mala sub bonorum simulacris ampleximur*), sondern dieses mußte sich ihm sogar logisch selbst als eine Form des Guten enthüllen; so daß z. B. die barbarische Gewalt, die das erste Gemeinwesen schuf, gut war. An einer der seltenen Stellen seiner ersten Schriften, wo er solche Fragen streift, bemerkt Vico, daß wir Menschen infolge unserer Unbilligkeit, aus der heraus wir *nosmetipsos, non hanc rerum universitatem spectamus* — die Dinge, die uns im Wege sind, für böse halten, *quae tamen, quia in mundi comune conferunt, bona sunt*.

Die Auffassung der Geschichte wird bei Vico wahrhaft objektiv, frei von göttlicher Willkür, aber ebenso frei auch von der Herrschaft der kleinen Ursachen und anekdotischen Erklärungen; sie wird sich ihres inneren Zwecks bewußt, der darin besteht, die Verknüpfung der Tatsachen, die Logik der Ereignisse zu verstehen und eine rationale Neuschaffung eines rational Geschaffenen zu sein. Die historischen Studien wurden in jener Zeit weniger durch den ersten Irrtum beeinträchtigt — da vielmehr die theologische Auffassung seit dem Beginn der italienischen Renaissance als erledigt betrachtet werden konnte — als durch jene Form der Geschichte, die gerade damals den Namen der »pragmatischen« annahm und die, da sie sich auf die persönliche Ansicht der Ereignisse beschränkte und auf diesem Wege die vollkommene historische Realität nicht fassen konnte, mit Hilfe politischer und moralischer Betrachtungen und Lehren

sich Wärme und Leben zu verleihen suchte. Ein Denkmal pragmatischer Geschichte erhob sich gleichzeitig mit der *Scienza nuova* in Vicos eigenem Vaterland: die *Storia civile del regno di Napoli* von Pietro Giannone, der wirklich ein Mensch seines Landes und seiner Zeit war und ein großes, polemisches Buch schrieb, das in gewisser Hinsicht auch ein Geschichtswerk ist; doch liefert seine Bedeutung erst einen Maßstab, um die unvergleichlich größere Tiefe des vichianischen Werkes deutlich zu machen. Ganz andere Dinge als die Verschlagenheit von Päpsten, Bischöfen und Aebten und die Einfalt von Herzögen und Kaisern hätte Vico zu enthüllen gewußt, wenn er systematisch von den Ursprüngen des Kirchenbesitzes und der kirchlichen Macht im Mittelalter zu berichten gehabt hätte. Und ganz andere Dinge enthüllte er, wie wir sehen werden, auch wirklich in der Geschichte, so oft er irgendeinen Teil von ihr zu erforschen unternahm.

XI. DIE »RICORSI«.

Wenn der Geist seine Stadien des Fortschritts durchlaufen und sich sukzessive von der sinnlichen Empfindung zum phantasieentsprungenen und weiterhin zum intelligiblen Universalen erhoben hat, von der Gewalt zur Billigkeit, so kann er, seiner ewigen Natur entsprechend, seinen Lauf nur wieder neu durchlaufen, in die Gewalt und das sinnliche Dasein zurückfallen und von hier aus seine aufsteigende Bewegung wieder aufnehmen, d. h. den *ricorso*, den neuen Kreislauf, beginnen.

Dies ist die philosophische Bedeutung des vichianischen *ricorso*, doch es ist nicht die genaue Art, wie man es in den Schriften Vicos ausgedrückt findet, wo der ewige Kreislauf fast ausschließlich in der Geschichte der Völker betrachtet wird, als **W i e d e r k e h r d e r m e n s c h l i c h e n u n d p o l i t i s c h e n D i n g e**. Die Gesittung findet ihr Ende in der »Barbarei der Reflexion«, die schlimmer ist als die erste Barbarei des sinnlichen Daseins, die von einer edelmütigen Wildheit war, indessen die andere feige, hinterlistig und verräterisch ist; und deshalb ist es notwendig, daß jene schlechtgeartete Spitzfindigkeit der bösen Verstandeskräfte im Laufe langer Jahrhunderte allmählich zu einer neuen Barbarei des sinnlichen Daseins verrostet. Dennoch muß man den Begriff des *ricorso* von den historischen Tatsachen und

dem soziologischen Schema loslösen und reinigen, nicht nur um sich über die Absolutheit und Ewigkeit, die Vico ihm zuschreibt, klar zu werden, sondern auch um die historische Darstellung und das soziologische Gesetz zu rechtfertigen, die auf ihm beruhen und hauptsächlich aus ihm ihre Kraft beziehen.

Die Gesetze von ewiger Wiederkehr, die schon von den griechischen Philosophen und Politikern und den italienischen der Renaissance aufgestellt worden waren, beruhten sicher auch ihrerseits auf irgendeiner, wenn auch sehr oberflächlichen Philosophie; deshalb machten sie die äußerlichen und leeren politischen Formen zu ihrem Gegenstand, deren Aufeinanderfolge sie nach Erfahrungsdaten oder durch vage Vernunftschlüsse zu bestimmen trachteten. Doch Vico hat zu seinem Gegenstand die Formen der Kultur, die alle Lebensäußerungen in sich zusammenfassen, die Wirtschaft und das Recht, die Religion und die Kunst, die Wissenschaft und die Sprache; und indem er sie auf ihre innerste Quelle, die der menschliche Geist ist, zurückführt, begründet er ihre Aufeinanderfolge nach dem Rhythmus der elementaren Formen des Geistes. Deshalb ist die ganze Gelehrsamkeit, die man darauf verwandt hat, die vichianischen *ricorsi* den Theorien von Plato oder Polybios, von Machiavell oder Campanella anzunähern, ziemlich nutzlos; um so mehr als Vico — der, wie wir wissen, seine Vorgänger zwar oft mißverstand, aber sie gewiß nicht verheimlichen wollte, vielmehr dort, wo er Verwandtschaft und Zustimmung zu sehen glaubte, sich dessen rühmte — keinen Anlaß fand, sie zu erwähnen oder doch nur mit geringer Achtung auf sie hinwies. Die ἀνακύκλωσις des Polybios, seine Oekonomie der Natur, derzufolge die Zustände sich verändern, wandeln und auf denselben Punkt zurückkehren, erschien gewissermaßen eine Vorwegnahme der idealen ewigen Geschichte; dennoch wirft Vico Polybios mit den anderen zusammen, indem er den Leser einlädt zu betrachten, »mit welcher geringer Weisheit die Philosophen über die Prinzipien der politischen Herrschaftsformen nachgedacht und mit welcher geringer Wahrheit Polybios sich über ihre Wandlungen geäußert habe«. Campanella verknüpfte seine historischen Kreisläufe mit astrologischen Gesetzen; und Machiavelli hatte folgende Auffassung von der Katastrophe, die die Wiederkehr einleitet: »Wenn die menschliche List und Bosheit soweit gekommen ist, wie sie kommen kann, ergibt sich die Notwendigkeit, daß sich die Welt durch eine der drei Möglichkeiten [Pest, Hunger und Ueber-

schwemmung, abgesehen von jenen menschlichen Möglichkeiten durch neue Religionen und Sprachen] läutert, damit die Menschen, dezimiert und niedergeschlagen, bequem leben und sich bessern.« Der einzige Vorgänger, auf den Vico sich gewissermaßen rühmt zurückzugreifen, ist die uralte ägyptische Ueberlieferung von der Aufeinanderfolge der drei Zeitalter der Götter, der Heroen und der Menschen, die er auf eine ganz eigene Weise auslegt und mit einem vollkommen neuen Gehalt erfüllt.

Wenn die zugrundeliegende Philosophie die Stärke von Vicos soziologischer Theorie der Kreisläufe ausmacht, so behaftet das historische Material, aus dem sie sozusagen geknetet ist, sie mit einer gewissen Schwäche. Vico kannte und benützte mit besonderer Vorliebe die vorwiegend juristische Geschichte Roms, von der seine Untersuchungen ausgingen und der er sich mehrere Jahre lang widmete; und diese Geschichte erschien ihm zuletzt, sei es nun, weil er sie am besten durchforscht hatte, sei es wegen ihres umfassenden Charakters, ihrer Großartigkeit und Dauer, als die typische oder normale Geschichte, geeignet als Maß für alle anderen zu dienen, und verschmolz so für ihn mit eben jenem Gesetz der Entwicklung und Wiederkehr. Rom bot ihm das Asyl des Romulus, d. h. den Uebergang des tierischen Zustands zur politischen Ordnung; die Aristokratien, die zuerst nur dem Anschein nach monarchisch waren und später nicht einmal mehr dem Anschein nach; die Demokratie, die aus dem Kampf gegen die Aristokratie hervorging und in der wirklichen Monarchie, d. h. der vollkommensten Form des politischen Lebens, endete; und hierauf durch einen Degenerationsprozeß die Barbarei der Reflexion oder der Zivilisation, die unvergleichlich schlechter ist als die erste und edelmütige Barbarei; als Folge von ihr einen zweiten Zustand tierischen Umherschweifens, und die neue Barbarei, die neue Jugend, das Mittelalter. Die Geschichte Roms, mit großer Mühe verallgemeinert und hin und wieder durch die griechische vervollständigt, findet man in den vichianischen »Axiomen«, die die Gesetze der sozialen Dynamik formulieren. Die Menschen fühlen zuerst das Notwendige, achten dann auf das Nützliche, bemerken hierauf das Bequeme, ergötzen sich weiterhin am Gefälligen; später verdirbt sie der Luxus, schließlich werden sie toll und zerstören ihr Erbe. Es muß zuerst ungeheuere und ungeschlachte Menschen geben wie Polyphem, damit der Mensch im Zustand der

Familien dem Menschen gehorche und vorbereitet werde im zukünftigen Zustand der Gemeinwesen dem Gesetz zu gehorchen. Es muß großmütige und stolze Menschen geben wie Achilles, die entschlossen sind, nicht vor ihresgleichen zurückzuweichen, damit sich aus den Familien die aristokratischen Republiken bilden. Es sind weiterhin tapfere und gerechte Männer nötig wie Aristides und Scipio Africanus, um der Volksfreiheit den Weg zu bahnen. Noch später Gestalten, bei denen sich der Anschein großer Tugenden mit großen Lastern vereint, die bei der lärmenden Menge das Ansehen großen Ruhms genießen, wie Alexander und Cäsar, um die Monarchien einzuführen. Danach traurige Grübler wie Tiberius, um sie zu festigen; und zuletzt tolle, verworfene und schamlose Erscheinungen wie Caligula, Nero und Domitian, um sie zu zerstören.

Infolge dieser Sublimierung der römischen Geschichte zu einer typischen, und auch infolge des breiten Umfangs, den die typische Geschichte in der Geschichte Roms gewinnt, wird Vicos Gesetz von der Wiederkehr von zahlreichen Ausnahmen durchbrochen, die viel häufiger und gewichtiger sind als es selbst empirische Gesetze vertragen; wenn sein empirisches Schema sich also, wie er selbst glaubte, mit dem idealen Gesetz des Geistes ganz decken würde, so müßte seine Behauptung, daß es konstante Gültigkeit in der Ewigkeit und in den unendlichen Welten habe, fast als Ironie erscheinen. Den vorgezeichneten Lauf der menschlichen Dinge — schreibt er — gingen im Altertum nicht Carthago, Capua und Numantia, die drei Städte, die Rom die Weltherrschaft streitig zu machen drohten; denn die Carthager wurden daran gehindert durch ihre angeborene afrikanische Schlaueit, die sie noch überdies im Seehandel geschärft hatten; die Capuaner durch ihr weiches Klima und die Fruchtbarkeit des glücklichen Campanien; die Numantiner, weil sie in ihrer ersten heroischen Begeisterung durch die Macht Roms unterdrückt wurden, die von einem Scipio Africanus, dem Ueberwinder Carthagos, angeführt und von den Kräften der ganzen Welt unterstützt wurde. Und springen wir vom Altertum auf die modernen Zeiten über, so würden die Amerikaner jetzt den Ablauf der menschlichen Dinge zurücklegen, wenn sie nicht von den Europäern entdeckt worden wären; Polen und England dauern als aristokratische Staaten fort — dafür hielt Vico nämlich England, weil es nicht wie Frankreich eine absolute Monarchie war — würden sich jedoch zu ganz vollkommenen

Monarchien entwickeln, wenn nicht bei ihnen der natürliche Lauf der menschlichen politischen Entwicklung durch außerordentliche Ursachen angehalten worden wäre. Nicht einmal das Mittelalter war nach Vicos Ansicht als eine wahre und eigentliche Rückkehr zum tierischen Zustand zu betrachten, da es mit der Einsetzung der Religion des wahren Gottes, des Christentums, beginnt; auch scheint jene Rückkehr zur Tierhaftigkeit und zur Barbarei durchaus nicht der einzige Weg zu sein, der sich den Völkern bietet, wenn sie ihre ἀκμή, ihren Gipfelpunkt erreicht haben. Es gibt noch den anderen Weg, daß die verderbten Völker ihre Unabhängigkeit verlieren und unter die Herrschaft anderer und besserer geraten. Auch ist der Verfall schließlich nicht unvermeidlich, wenn die Staatsmänner und Philosophen durch ihre Zusammenarbeit die erreichte Vollkommenheit bewahren und die drohende Auflösung aufhalten können und wenn es — wie er bemerkt — den wenigen aristokratischen Staatswesen, die in seiner Zeit als Ueberreste des Mittelalters weiterlebten — z. B. Venedig —, gelingt sich durch Künste »raffinierter Weisheit« zu bewahren. Seine eigenen Zeiten schienen Vico von hoher Gesittung: eine vollendete Menschlichkeit, so sagt er, scheint heute über alle Völker verbreitet. Wenige große Monarchen regieren die Welt der Völker, und die noch barbarischen Völker halten sich entweder durch die noch immer herrschende volkstümliche Weisheit phantastischer und grausamer Religionen, oder auch zugleich infolge des natürlichen Temperaments der verschiedenen Völker. Die dem Zaren von Moskau unterworfenen Völker sind in der Tat trägen Geistes; die des Tartarenchans verweichlicht; und die Völker, die der Negus von Aethiopien und die Könige von Fez und von Marokko regieren, schwach und kümmerlich. In der gemäßigten Zone besitzt Japan eine heroische Gesittung, die der Roms zur Zeit der punischen Kriege gleicht, von kriegerischer Wildheit, mit einer Sprache, die dem Lateinischen ähnelt — hier mißverstand Vico die Aeußerung eines jesuitischen Missionars — und mit einer grausamen Religion von abschreckenden, ganz mit mörderischen Waffen beladenen Göttern — hier übertrieb er ein wenig eine Stelle bei Bartoli —; die Chinesen hingegen besitzen eine sanfte Religion, pflegen die Wissenschaften und stehen auf einer hohen Stufe der Humanität; human und den Künsten des Friedens zugewandt sind die Völker des Großmoguls; die Perser und die Türken verschmelzen mit asiatischer Weichlichkeit die rohe Lehre ihrer Religion, und die

Türken insbesondere mildern den Hochmut durch Großartigkeit, Prunk, Freigebigkeit und Dankbarkeit. Auf der höchsten Stufe der Humanität steht Europa, das in große Monarchien zerfällt und wo man sich überall zur christlichen Religion bekennt, die eine unendlich reine und vollkommene Idee Gottes lehrt und die Liebe zum ganzen Menschengeschlecht gebietet. Vico läßt den Blick auf der Eidgenossenschaft der Schweizer Kantone, den vereinigten Provinzen der Niederlande — die ihn an die achäischen und ätolischen Bünde erinnern — und auf dem Körper des deutschen Reiches ruhen, einem System von freien Städten und souveränen Fürsten, das ihm gleichsam ein Ansatz zu einem großen aristokratischen Staate zu sein scheint, dem vollkommensten von allen, der letzten Form der politischen Verfassungen; denn man kann sich keine andere noch höhere Form vorstellen, da sie ja die erste wiedergibt, die Aristokratie der Patrizier, die souveräne Könige in ihren Familien und zu herrschenden Ständen in den ersten Gemeinwesen zusammengeschlossen waren — doch sie nicht mehr auf barbarische, sondern auf höchst gesittete Weise wiedergibt. Europa erstrahlt überall im Licht so hoher Menschlichkeit, daß dort ein Ueberfluß an allen Gütern herrscht, die das menschliche Leben beglücken können, sowohl durch geistige und seelische Freuden als auch durch körperliche Annehmlichkeiten; und all das dank der christlichen Religion, die erhabene Wahrheiten lehrt, der die gelehrtesten heidnischen Philosophien und die drei wichtigsten Weltsprachen dienen, die hebräische, griechische und lateinische, und die auf diese Weise die autoritative Weisheit mit der vernunftmäßigen vereinigt, die auserlesenste Lehre der Philosophen mit der höchsten Gelehrsamkeit der Philologen. Und diese so hochstehende, durch das Christentum gewährleistete Kultur sollte einem neuen tierischen Zustand entgegengehn oder tat es gar schon? Es ist schwierig zu erkennen, was Vico wirklich über diesen Gegenstand dachte. Unter seinen Versen gibt es eine tief pessimistische Kanzone; doch sie ist ein jugendlicher Erguß und deutet jedenfalls eher unmittelbar auf einen drohenden Weltuntergang als auf einen sozialen Verfall. In seinen Briefen entwirft er ein trauriges Bild von dem Zustand der Studien in seiner Zeit; aber sein Blick geht nicht über die Grenzen jenes beschränkten Gebietes hinaus, um das gesellschaftliche und politische Leben zu betrachten. Andererseits behauptete er in seiner letzten philosophischen Schrift *De mente heroica*, sich an jene wendend, die sagten, daß nunmehr alles voll-

kommen sei und nichts mehr zu tun bleibe — daß man sich mitten im höchsten Eifer des Fortschritts befinde: »*Mundus iuvenescit adhuc; nam septingentis non ultra ab hinc annis, quorum tamen quadringentos barbaries percurrit, quot nova inventa? quot novae artes? quot novae scientiae excogitatae? . . .*« Doch man könnte einwenden, daß die Schrift *De mente heroica* eine akademische Rede ist und daß Vico vielleicht deshalb seine Zweifel oder seine innersten Ueberzeugungen unterdrückte. Aber schließlich, wie sollte man das drohende Bestehen eines Verfalls mit der providentiellen Tatsache vereinbaren, die die *Scienza nuova* war, die das Leben der Völker erleuchtete und ihre Diagnose und Behandlung möglich machte? Alles in allem läßt sich Vicos Gedanke über die Schicksale der zeitgenössischen Gesellschaft wahrscheinlich deshalb so schwer erkennen, weil ihm in Wirklichkeit ein bestimmter Gedanke über diesen Punkt fehlte, da sein Geist von verschiedenen und entgegengesetzten Tendenzen hin und hergerissen wurde und zwischen Furcht und Hoffnung schwankte.

Wäre die empirische Theorie von der Wiederkehr nicht durch das Schema der römischen Geschichte verwirrt worden, so hätte sie nicht so viele und so schwerwiegende Ausnahmen gelten lassen müssen; auch hätte sie sich nicht in so komplizierte Schwierigkeiten verwickelt und hätte die historischen Beobachtungen des Autors müheloser zu gruppieren gestattet; kurz, sie hätte sich in einfacheren und allgemeineren Zügen dargestellt. Sie hätte vor allem in der Bestimmung und Erläuterung des Zusammenhangs zwischen vorwiegend phantastischen und vorwiegend intellektuellen, zwischen spontanen und reflexiven Epochen bestanden, wobei die letzteren durch Potenzierung aus den ersteren entstehen, und man von letzteren durch einen Degenerations- und Zersetzungsprozeß wieder zu den ersteren gelangt. Die politische Geschichte bietet beständig das Schauspiel von Aristokratien, die aus starken Aristokratien, die sie waren, zu minderwertigen und verächtlichen werden und dem Ansturm weniger verfeinerter, ja geradezu roher, aber moralisch energischerer Klassen erliegen, bis diese, nachdem sie sich ihrerseits auch verfeinert und die höchste Blüte der historischen Ideen erlangt haben, deren Keim sie trugen, in eine Periode des Verfalls und der Zersetzung eintreten, aus der eine neue, jugendlich barbarische Herrscherklasse hervorgeht. Und die Geschichte der Philosophie zeigt positivistische Perioden und spekulative Perioden; das Erstarren philosophischer Lösungen in den scholastischen Leh-

ren und in den Dogmen, die Rückkehr zur reinen Betrachtung der einzelnen Tatsache und die Wiedergeburt des spekulativen Prozesses. Und auch die Literaturgeschichte berichtet uns von realistischen und idealistischen, von romantischen und klassischen Perioden, vom Verfall des Klassizismus, dem Alexandrinertum oder der Dekadenz, und von der romantischen Barbarei, die daraus hervorgeht. Dies sind alles Fälle von wahren und eigentlichen *vichianischen ricorsi*. Doch da die Natur des Geistes, die die Grundlage dieser Zyklen bildet, außerhalb der Zeit oder auch in jedem Augenblick der Zeit ist, braucht man die Unterscheidung der Perioden nicht zu übertreiben; und wenn jenes Gesetz auch eine gewisse Strenge besitzen muß, so muß es andererseits auch eine gewisse Elastizität bewahren. Man muß niemals vergessen, daß man in jeder Epoche, so aristokratisch oder demokratisch, romantisch oder klassisch, positiv oder spekulativ man sie auch nennen mag, daß man sogar in jedem Individuum und in jedem Faktum aristokratische und demokratische, romantische und klassische, positive und spekulative Momente bemerken kann, und daß jene generellen Unterscheidungen nur quantitativ und aus Bequemlichkeit gebildet sind; was uns weder dazu verleiten darf jenes Gesetz um jeden Preis aufrecht zu erhalten, indem wir ins Gewaltsame verfallen, noch auch es auf Tod und Leben zu bekämpfen, indem wir die Dienste leugnen, die allgemeine und approximative Schemata zu leisten pflegen.

Deshalb braucht man, wenn man dieses Gesetz so versteht und korrigiert, nicht nur jene großen und auffälligen Ausnahmen, die die Modellierung nach der römischen Geschichte und ihrer schließlichen Katastrophe notwendig machte, nicht hineinzuarbeiten, sondern es werden auch die Vico gegenüber erhobenen Vorwürfe allzu starker Vereinheitlichung hinfällig. Vincenzo Cuoco, einer der ersten, die Vicos Werk mit Verständnis zu studieren begannen, bemerkte mit Bezug auf die Kreisläufe und gegen sie, »daß die Natur sich niemals selbst ähnelt und der Mensch allein die Klassen und die Namen bildet, um seine Beobachtungen zu ordnen«. Eine sehr wahre Sentenz, die sich jedoch, wenn man sie auf diesen Fall anwenden wollte, nicht nur gegen die vichianischen Kreisläufe richten würde, sondern gegen jede Art menschlicher Wissenschaft von empirischem Charakter. Ein anderer wirft Vico vor, gewisse Gruppen von Ursachen vernachlässigt zu haben, die große Bedeutung in der Geschichte haben, z. B. das Klima, die natür-

lichen Anlagen der Rassen und der Völker, die außerordentlichen Ereignisse. Doch abgesehen davon, daß Vico all diese Dinge mehrmals erwähnte, indem er die Charaktere der Völker und das Klima in Beziehung brachte zu den Formen und den Geschicken der Staaten und auf die Ereignisse und Umstände hinwies, die den natürlichen oder ordnungsmäßigen Ablauf der Nationen beschleunigen — unter anderem z. B. wenn er von der griechischen Geschichte spricht — ist die Wahrheit die, daß er dem nicht Rechnung tragen durfte, oder sich nicht damit aufhalten konnte, da seine Aufgabe den Uebereinstimmungen und nicht den Unterschieden oder auch gewissen Uebereinstimmungen und nicht gewissen anderen galt, die im Vergleich zu ersteren zu irrelevanten Unterschieden wurden. In derselben Weise — und dieser Vergleich ist schlagend und mehr als ein Vergleich — wird derjenige, der die allgemeinen Charaktere der verschiedenen Lebensalter, der Kindheit, des Knaben-, des Jünglingsalters usw. zu kennzeichnen unternimmt, davon absehen, auf die Beschleunigung oder Verzögerung der Entwicklung durch die verschiedenen Klimen oder die verschiedenen Rassen oder die verschiedenen äußeren Umstände hinzuweisen. Unter die gleiche Gruppe von wahren, aber zugleich unangebrachten Beschuldigungen gehört auch der Vorwurf, Vico habe den gegenseitigen Austausch und die gegenseitige Durchdringung der Kulturen in Abrede gestellt, indem er nachdrücklich an der Behauptung festhielt, daß die Kultur unabhängig bei den Völkern entstand, ohne daß die einen etwas von den anderen wußten und daher ohne daß sie sich gegenseitig zum Vorbild nahmen. Man hat diesen Vorwurf mit der Bemerkung widerlegt, daß Vico nicht versäumt, auf Fälle von Wirksamkeit eines Volkes auf ein anderes und der Uebertragung von Kulturen und Kulturergebnissen hinzuweisen — z. B. der alphabetischen Schrift von den Chaldäern auf die Phönizier und von diesen auf die Aegypter — und daß sein Gesetz jedenfalls nicht empirisch, sondern philosophisch sei und sich auf die schöpferische Spontaneität des menschlichen Geistes beziehe. Aber es steht ja gerade der empirische und nicht der philosophische Aspekt des Gesetzes zur Diskussion; und die richtige Antwort ist unserer Ansicht nach, wie schon angedeutet, die, daß Vico den anderen Umständen nicht Rechnung tragen konnte und durfte, ganz genau so wie derjenige — um das Beispiel noch einmal anzuführen — der beim Studium der verschiedenen Lebensphasen die ersten Aeüßerungen des Geschlechtstribs in

vagen Phantasien und ähnlichen Pubertätstatsachen beschreibt, nicht der Einweihung in die Liebe Rechnung trägt, die die unerfahreneren Jünglinge durch erfahrenere empfangen können, da die Aufgabe der Untersuchung nicht die sozialen Gesetze der Nachahmung umfaßt, sondern die physiologischen Gesetze der organischen Entwicklung. Und wer behauptete, daß auch ohne Einweihung und arglistige Verführung der Geschlechtstrieb genau so erwache und sich Befriedigung verschaffe, würde ohne Zweifel nur die unbestreitbare Wahrheit einer uralten, von Boccaccio ins Decamerone aufgenommenen orientalischen Novelle bestätigen, aber gleichzeitig auch seine restlose Uebereinstimmung mit dem berühmten und so vielumstrittenen vichianischen Axiom aussprechen.

Auch widerstreiten die vichianischen *ricorsi* nicht unbedingt, wie man oft glaubte, dem Begriff des sozialen Fortschritts. Dies wäre der Fall, wenn sie, anstatt nur gleichförmig zu sein, identisch wären, in Uebereinstimmung mit der Idee der ewigen Wiederkehr der einzelnen und individuellen Dinge, die sich im Altertum und auch in unseren Tagen in manchem wunderlichen Gehirn festgesetzt hat. Den Wiederablauf des Ablaufs, den ewigen Kreislauf des Geistes, kann und muß man sich — wenn es Vico auch nicht sagt — nicht nur in seiner gleichförmigen Bewegung verschieden denken, sondern ständig reicher werdend und aus sich selbst wachsend, so daß die neue Epoche der sinnlichen Empfindung in Wirklichkeit durch den ganzen vorausgegangenen Intellekt, durch die ganze vorausgegangene Entwicklung, bereichert ist, und ebenso die neue Epoche der Phantasie oder die des entwickelten Geistes. Die Wiederkehr der Barbarei, das Mittelalter, war in vieler Hinsicht von gleicher Form wie die antike Barbarei; aber deshalb darf man sie nicht als identisch betrachten, da sie ja das Christentum in sich enthielt, das den antiken Gedanken in sich aufnahm und überwand.

Eine ganz andere Frage ist es, ob bei Vico der Begriff des Fortschritts entwickelt und hervorgehoben ist. Vico leugnet den Fortschritt nicht und spielt auch, wenn er von den Zuständen in seiner Zeit spricht, gelegentlich auf ihn als auf eine tatsächliche Wirklichkeit an; aber er kennt den Begriff nicht und noch weniger hebt er ihn hervor. Wenn seine Philosophie auch die hohe Vision vom Prozeß des Geistes gibt, der seinem eigenen Gesetz gehorcht, so bleibt ihr dennoch, weil ihr das Bewußtsein der

fortschreitenden Bereicherung der Wirklichkeit fehlt, etwas Trostloses und Trauriges. Der individuelle Charakter der Menschen und der Ereignisse ist bei Vico ausgelöscht: Individuen und Ereignisse stellen nur besondere Fälle eines geistigen Aspekts oder einer Kulturphase vor; und deshalb tritt Aristides stets mit Scipio, Alexander stets mit Cäsar zusammen auf, niemals Aristides als Aristides, Scipio als Scipio, und Alexander und Cäsar als Alexander und als Cäsar. Der Fortschritt bedingt eine besondere Aufgabe für jedes Ereignis und jedes Individuum, indem jedes die eigene, unersetzbare Note dem Gedicht der Geschichte einfügt und jedes seinem Vorgänger mit lauterer Stimme antwortet.

Doch die Ursache, weshalb Vico die Idee vom Fortschritt fehlen und seine historische Untersuchung einseitig werden mußte, wird erst richtig klar, wenn man einen Blick auf seine Metaphysik geworfen hat.

XII. DIE METAPHYSIK.

Unter »Metaphysik« verstehen wir die Auffassung, die Vico von der gesamten Wirklichkeit und nicht nur von der menschlichen Welt allein hatte; und wir schließen in die Bedeutung des Wortes auch die eventuelle, negative Schlußfolgerung ein, die etwa die Nichterkennbarkeit oder die unvollkommene Erkennbarkeit einer oder mehrerer Wirklichkeitssphären behauptet, oder jener höchsten, in der sich die anderen vereinigen.

Vico zieht gerade — wie uns schon aus der zweiten Form seiner Erkenntnistheorie, die auch die letzte blieb, bekannt ist — eine scharfe Trennungslinie zwischen der menschlichen Welt und der Welt der Natur: die erste ist durchsichtig für den Menschen, weil sie vom Menschen geschaffen ist, die zweite dunkel, weil nur Gott, der sie geschaffen hat, die Wissenschaft von ihr besitzt. Und seine Auffassung von der allumfassenden und letzten Wirklichkeit, die von ihm in innigem Zusammenhang mit seiner ersten Erkenntnistheorie dargestellte Metaphysik, besitzt nur die Geltung, die jene ihr einräumt, die einer wahrscheinlichen, aber unbeweisbaren Vermutung, welche sich in der Gewißheit der geoffenbarten Theologie erfüllt. Sie bleibt deshalb ohne jede mögliche Verbindung mit der Neuen Wissenschaft, die mit einer sicheren Wahrheitsmethode vorgeht und von der Offenbarung vollkommen ab-

sieht. Vico widerlegte sie niemals; er spricht von ihr in seiner Autobiographie aus dem Jahre 1725, die gleichzeitig mit der ersten *Scienza nuova* entstand; er erinnert sich ihrer mit Wohlgefallen im Jahre 1737, d. h. sieben Jahre nach der zweiten *Scienza nuova*, als sein wissenschaftliches Leben, auch seiner eigenen Ansicht nach, beendet war. Doch wenn er sie auch nicht widerlegte, so heilt er sie doch stets gewissermaßen in einem Winkel seines Geistes verkapselt.

Es könnte nach der Feststellung dieses Punktes den Anschein haben, daß wir nichts weiter philosophisch Wichtiges über Vicos Metaphysik zu sagen hätten. Das ist jedoch nicht der Fall. Und da jeder Teil der Philosophie die anderen in sich schließt und man aus einer Behandlung von einer der sogenannten besonderen philosophischen Wissenschaften stets den Charakter des Ganzen entnehmen kann, ist es vor allem berechtigt, daß wir bei der Durchforschung der Neuen Wissenschaft zu bestimmen versuchen, welche Metaphysik in ihr beschlossen ist oder welche philosophische Ergänzung jene Wissenschaft logischerweise verträgt und fordert.

Nun strebte die Neue Wissenschaft, die die vollkommene Erkennbarkeit der menschlichen Dinge behauptete, und nicht etwa in ihrer Oberfläche, wie bei einer Psychologie, sondern in ihrem tiefsten Wesen; die Neue Wissenschaft, die jenseits der Individuen die Kenntnis des Geistes zu erlangen suchte, der die Welt leitet und Vorsehung ist; jene Wissenschaft, die mit göttlichem Wohlgefallen den ewigen Kreislauf des Geistes betrachtete — notwendigerweise, nachdem sie sich bis zu dieser Höhe erhoben hatte, nach einer Interpretation der ganzen Wirklichkeit, der Natur und Gottes als eines Geistes. Daß jene Tendenz eine objektive Tendenz der Neuen Wissenschaft und nicht eine subjektive Vicos war, in dessen Geist sich jene Wissenschaft sozusagen selbst gedachte — darauf brauchen wir wohl nicht noch einmal hinzuweisen. Vico als Person begünstigte sie keineswegs, ja er beschränkte und unterdrückte sie sogar mit solcher Energie, daß er keine Spur von ihr in seinen Büchern zum Vorschein kommen ließ. Vor keiner philosophischen Lehre hatte er eine solche Abscheu wie vor dem Pantheismus und gegen keine polemisierte er so häufig; und vielleicht ist gerade diese polemische Voreingenommenheit die einzige, wenngleich vollkommen unfreiwillige Spur, die man in seinen Schriften von der Tendenz entdecken kann, die er in sich fühlen mußte. Er war Christ und Katholik und wollte es bleiben: die

Transzendenz, der persönliche Gott, die Substantialität der Seele waren, wenn seine Wissenschaft auch nicht zu ihnen führte, doch unabweisbare Bedürfnisse seines Gewissens. Doch dieser Umstand gestattete Vico nur die Logik und innere Tendenz seines Gedankens zurückzudrängen, nicht aber sie zu unterdrücken; und so setzt er uns in Stand, sie in der Sache selbst zu erkennen. Und ein italienischer Kritiker (Spaventa) behauptete mit Recht, daß sich in Vico die *Forderung* einer neuen Metaphysik zeige; und ein anderer, ein Deutscher und Katholik, definierte sein System als einen *Semipanthismus*. Gewagter wäre es vielleicht schon, sich mit dem erwähnten italienischen Kritiker zu der Behauptung zu versteigen, Vico käme noch über den Begriff der beiden Substanzen des Descartes, der beiden Attribute Spinozas und selbst der Monade von Leibniz hinaus; er gehe hinaus über den Parallelismus und die prästabilisierte Harmonie, indem er die zwei Vorsehungen, die zwei Attribute, die Natur und den Geist, in der Art unterscheide, daß die eine der anderen zur Leiter diene, und den Vereinigungspunkt und die Ableitung des Gegenteils als Entfaltung oder Entwicklung auffasse; so daß die Natur das Phänomen oder die eigentliche Basis des Geistes wäre, die Voraussetzung, die der Geist sich selbst macht, um wirklich Geist, wahre Einheit zu sein. Da man nämlich daran zweifeln kann, daß die Unterscheidung von zwei Attributen oder von zwei Vorsehungen, der natürlichen und der menschlichen, die wohlbegründete und unvermeidbare Folge einer Auffassung der Substanz als Geist und als Vernunft sei, so kann man auch nicht die Folgerung ziehen, daß der evolutive Uebergang der einen in die andere eine in Vicos Geistesbegriff enthaltene Tendenz sei. Für diese zweite und besondere Tendenz sind also besondere und dokumentarische Beweise nötig, die es wohl gibt, doch in ungenügender und unsicherer Form, und nicht im System der *Scienza nuova*, sondern eher in jenem, das ihm chronologisch voranging.

Denn auch die Metaphysik, die Vico in der ersten Phase seines Gedankens entwarf, entbehrt nicht — wie es manchen schien und auch auf den ersten Blick scheinen kann — jeder Bedeutung und Wichtigkeit. Sie weist die gleiche Abneigung gegen den Materialismus auf und die gleiche Liebe für den Idealismus, der die Betrachtungen der *Scienza nuova* beseelt. Die Philosophie Epikurs, die von dem schon geformten, in vielgestaltige, letzte Teile zerfallenden Körper ausgeht, welche Teile wieder aus anderen Teilen zusammen-

gesetzt sind, die man sich wegen des Fehlens eines dazwischenliegenden leeren Raumes als unteilbar vorzustellen hat — diese Philosophie dünkte ihn eine Philosophie für den ungeschulten Verstand von Kindern und Frauen; und wenn er Freude daran hatte, die Formen der körperlichen Natur von jenem Philosophen — oder in dem Gedicht des Lukrez — erklärt zu sehen, so sah er mit Lächeln oder Mitleid, wie sich jener, von der harten Notwendigkeit gezwungen, in tausend Nichtigkeiten und Torheiten verlor, um die Wesensarten des Geistes zu erklären. Der »falschen Stellung« beschuldigte Vico ebenso wie die epikuräische auch die cartesianische Physik, die ebenfalls von dem schon geformten Körper ausgeht und sich dadurch von der Epikurs unterscheidet, daß diese die Teilbarkeit des Körpers bei den Atomen aufhören läßt, während die andere ihre drei Elemente als unbegrenzt teilbar aufstellt; die eine versetzt die Bewegung ins Leere, die andere ins Volle; die eine beginnt die Bildung ihrer unendlichen Welten mit einer zufälligen Abweichung der Atome von der Abwärtsbewegung ihres eigenen Gewichts und ihrer Schwerkraft; die andere beginnt ihre unendlichen Wirbel mit dem Anstoß eines Stückes träger und deshalb noch ungeteilter Materie, das sich infolge des versetzten Anstoßes in kleine Körperchen teilt und, durch seine Masse behindert, eine geradlinige Bewegung versuchen muß; und da es dies wegen seines Gefülltseins nicht kann, beginnt es sich, in seine Körperchen geteilt, um das Zentrum jedes Körperchens zu bewegen. Während Epikur so die Welt dem Zufall überließ, unterwarf Descartes sie dem Fatum; und vergebens überbaute er seine Physik, um sich vor dem Materialismus zu retten, mit einer Metaphysik nach Art der platonischen, in der er zwei Substanzen, eine ausgedehnte und eine denkende, aufzustellen und einem immateriellen Agens einen Platz zu schaffen suchte; denn diese beiden Teile wollten sich nicht zusammen in ein System einordnen lassen, da seine mechanische Physik eine Metaphysik wie die epikuräische erfordert, die eine einzige Art von handelnder Substanz festsetzt, die körperliche. Aus ähnlichen oder analogen Gründen lehnte Vico die Philosophien Gassendis, Spinozas und Lockes ab; und die physikalischen Systeme anderer Autoren, z. B. die Robert Boyles, schienen ihm nützlich für die Medizin und für die Alchimie, zwecklos hingegen für die Philosophie. Galilei hatte seinem Urteil nach die Physik mit dem Auge eines großen Geometers betrachtet, doch nicht mit dem ganzen Licht der Metaphysik. Seine Sympathien wandten sich den Philo-

sophen zu, die zugleich Geometer waren, und deshalb der Physik von Pythagoras oder der des Timäus, nach der die Welt aus Zahlen besteht; der platonischen, die aus der Form unseres Geistes heraus, ohne irgendeine Hypothese, als Prinzip aller Dinge die ewige Idee des Wissens und Bewußtseins aufstellt, die wir über gewisse, ewige Wahrheiten haben, die in unserem Geiste sind und die wir nicht verkennen oder leugnen können; der Lehre von den metaphysischen Punkten, die er dem Stoiker Zenon zuschrieb; schließlich der Philosophie der italienischen Renaissance, als Ficino, Pico della Mirandola, Steuco, Nifo, Mazzoni, Piccolomini, Acquaviva und Patrizzi in strahlender Blüte standen.

Den Grundbegriff seiner Kosmologie lieferten ihm die metaphysischen Punkte, in denen die Rückwirkung der Mathematik auf die Metaphysik Anwendung fand, die er als analoges konstruktives Verfahren zuließ. So wie aus dem geometrischen Punkt die Gerade und die Fläche entsteht und der seiner Definition nach unteilbare Punkt den Beweis liefert, daß die sonst inkommensurablen Linien sich in gleiche Punkte teilen lassen, so darf man Punkte fordern, die nicht mehr geometrische, sondern metaphysische Punkte sind, die, ohne selbst ausgedehnt zu sein, die Ausdehnung erzeugen. Zwischen Gott, der Ruhe ist, und dem Körper, der Bewegung ist, schiebt sich als Mittler der metaphysische Punkt ein, dessen Attribut der *C o n a t u s* ist, das heißt die unbegrenzte Kraft und Bestrebung des Universums alle einzelnen Dinge aus sich zu erzeugen und zu erhalten. Die Existenz des Körpers ist nichts anderes als eine unbegrenzte Kraft seine räumliche Ausdehnung zu bewahren, die den ausgedehnten Dingen gleichmäßig zugrunde liegt, so ungleich sie auch sein mögen, und die zugleich eine unbegrenzte Bewegungsfähigkeit ist, die allen Bewegungen zugrunde liegt, so ungleich sie auch sein mögen. Unter einem kleinen Sandkorn steckt ein Etwas, das diesem Körperchen, wenn es sich teilt, unbegrenzte Ausdehnung und Größe verleiht und erhält; so daß die Masse des ganzen Universums in dem Körper des Körnchens enthalten ist, wenn auch nicht im Akt, so doch in der Potenz und in der Kraft. Dieses Streben des Universums, das unter jedem noch so kleinen Körperchen liegt, ist weder die Ausdehnung des Körperchens noch die des Universums; es ist der Geist Gottes, der, frei von jeder Körperlichkeit, das Ganze belebt und bewegt. Jede einzelne Determination der Wirklichkeit stimmt mit dieser grundlegenden Wahrheit überein. Die Zeit teilt sich, die Ewigkeit ist im Unteilbaren; die

Erregungen der Seele nehmen ab und schwellen an, die Ruhe der Seele kennt keine Grade; die ausgedehnten Dinge zerfallen, die unausgedehnten bestehen in der Unteilbarkeit; der Körper läßt sich teilen, der Geist nicht; die Möglichkeiten sind in einem Punkte, die Zufälle sind überall; das Wissen läßt sich nicht teilen, die Meinung erzeugt die Sekten; die Tugend ist weder hier noch dort, das Laster schweift überall umher; das Rechte ist eines, die verkehrten Dinge sind ohne Zahl; kurzum, man mag nehmen, was man mag, das Beste liegt stets im Unteilbaren.

Die Substanz *g a n z a l l g e m e i n*, die den Dingen zugrunde liegt und sie stützt, zerfällt in zwei Arten, eine *a u s g e d e h n t e* Substanz, die diejenige ist, die gleichmäßig ungleiche Ausdehnungen stützt, und eine *d e n k e n d e* Substanz, die gleichmäßig ungleiche Gedanken stützt; und so wie ein Teil der Ausdehnung von der anderen getrennt, dabei doch ungeteilt in der Substanz des Körpers ist, so ist ein Teil des Denkens, d. h. ein bestimmter Gedanke, vom anderen getrennt und dabei doch ungeteilt in der Substanz der Seele. Der Seele eigentümlich ist der Conatus, das heißt die Freiheit, die den Körpern vollkommen versagt ist; und Descartes, der in seiner Physik von dem Conatus der Körper ausging, handelte tatsächlich als Dichter und fiel in die anthropomorphen Vorstellungen der primitiven Völker zurück. Was die Mechanisten als Conate, Formen, Kräfte bezeichnen, sind nicht wahrnehmbare Bewegungen der Körper, mit denen sie sich, nach der Ansicht der antiken Mechanik, ihren Schwerkraftszentren nähern, oder nach den Theorien der neuen Mechanik, von ihren Bewegungszentren entfernen. Und ebenso wie der Conatus ist auch die Uebertragung der Bewegung bei den Körpern unvorstellbar; sie zugeben hieße soviel wie die gegenseitige Durchdringung der Körper zugeben, da die Bewegung nichts anderes ist als der sich bewegende Körper selbst. Der einer Kugel versetzte Stoß ist nur ein Anlaß, damit die Kraft des Universums, die so schwach in der Kugel war, daß sie unbewegt schien, sich stärker entfalte und uns so den Anblick einer deutlicher wahrnehmbaren Bewegung biete. Mit den Cartesianern, insbesondere mit Malebranche, hatte Vico übrigens die Auffassung über den Ursprung der Ideen gemein, indem er zu der Auffassung neigte, daß Gott sie jedesmal in uns erzeuge; mit den Cartesianern war er auch der Ansicht, daß die Tiere Maschinen seien; und mit der gesamten Philosophie seiner Zeit erkannte er die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten an.

Doch lassen wir diese letzten Lehren beiseite, auf die Vico kaum hinweist und die nicht sein Eigentum sind; ganz ihm gehörte in der Tat aber jene Grundlehre von den metaphysischen Punkten; denn niemand kann sich dadurch täuschen lassen, daß er sie einem phantastischen Zenon zuschreibt, in dessen Person der Eleate und der Stoiker, einem allgemeinen Irrtum der damaligen philosophischen Literatur gemäß, verwechselt und verschmolzen wurden; nicht einmal Vico selbst konnte dies aufrecht erhalten, denn in die Enge getrieben erklärte er, wie er zu dieser Interpretation dessen, was Aristoteles von Zenon berichtet, gelangt sei, und kam zu dem Schluß, man möge jene Lehre, wenn man sie nicht als Lehre Zenons gelten lassen wolle, für seine eigene, nicht von großen Namen unterstützte nehmen. Auch kann man sie andererseits nicht auf die Monadologie von Leibniz zurückführen, von der es zweifelhaft ist, ob sie Vico bekannt war; er erwähnt sie jedenfalls nicht — während er doch Leibniz mit Worten hoher Verehrung erwähnt — und die Ähnlichkeit mit ihr ist sehr vage, weil die metaphysischen Punkte keine Monaden sind. Höchstens könnte man, wenn überhaupt Einflüsse in Frage kommen, behaupten, daß die Entdeckung der Infinitesimalrechnung durch Leibniz und Newton — die sich damals in Italien, auch durch Vermittlung einiger persönlicher Freunde Vicos, zu verbreiten begann — einen gewissen Einfluß auf sie ausgeübt habe; ihre Terminologie von unendlich großen und unendlich kleinen Größen — behauptet Vico — würde die menschliche Auffassungskraft umwälzen, weil das Unendliche jeder Multiplikation und Komparation widerstrebt, wenn nicht eine Metaphysik zu Hilfe käme, die feststellt, daß allen tatsächlichen Ausdehnungen und Bewegungen eine sich selbst stets gleiche, nämlich unendliche Kraft oder Potenz der Ausdehnung und Bewegung zugrunde liegt. Und noch richtiger hat man erkannt, daß in Vicos Lehre die platonischen — vom Platonismus der Renaissance her — und Galileischen Strömungen einfließen, besonders letztere; was übrigens ihre Originalität nicht beeinträchtigt.

Ohne Zweifel ist es die Originalität eines phantastischen und willkürlichen Denkens, das eben deshalb ohne Entwicklungsmöglichkeit und ohne direkten Einfluß auf Vicos übrige Weltanschauung blieb. Dem Rezensenten des *Giornale dei letterati*, der jene Metaphysik ein Torso nannte, gab der Autor zur Antwort, daß sie in der Tat durchaus vollständig sei; in Wahrheit ist es eine Fehlgeburt eher als ein Torso, doch als Fehlgeburt vollständig. Und in

der *Scienza nuova* findet sich außer einem gelegentlichen Hinweis darauf, daß er den Körpern den selbständigen Conatus abspricht, nur ein flüchtiger, aber merkwürdiger Versuch der Anknüpfung an eine geometrische oder arithmetische Metaphysik nach dem Typ der eben dargestellten; und zwar dort, wo er behauptet, daß mit der Ordnung der körperlichen und zusammengesetzten politischen Dinge die Ordnung der Zahlen übereinstimme, die abstrakte und äußerst reine Dinge sind, und wo er bemerkt, daß die Regierungen mit dem E i n e n beginnen in den Familienmonarchien, auf die W e n i g e n übergehen in den Aristokratien, sich dann auf die V i e l e n und A l l e ausdehnen in den demokratischen Staatswesen und zuletzt zu dem E i n e n zurückkehren in den absoluten Monarchien, so daß die Menschheit sich stets vom Einen zum Einen entwickelt, von dem Absolutismus des paterfamilias zu dem des aufgeklärten Monarchen.

Doch wenn man den Wert der vichianischen Kosmologie leugnen kann und muß, wenn die Widersprüche und die Dunkelheiten, in die sie sich verwickelt, offenkundig sind und von den Kritikern der Zeit bemerkt wurden, so ist der d y n a m i s c h e Charakter doch unleugbar, den sie im Gegensatz zur mechanistischen Anschauung der zeitgenössischen Philosophie besitzt. Die Erfindung der metaphysischen Punkte, in der Gott als großer Geometer erscheint, der die Dinge des Weltalls erkennend schafft und schaffend erkennt, ist gleichsam das Symbol der Notwendigkeit, die Natur in idealistische Endzwecke aufzulösen. Ein theologisierender, ein agnostischer, ja sogar ein phantastischer Vico, der kosmologische und physikalische Romane erfindet, ist da und dort zu finden; doch einen materialistischen Vico findet man in keinem Teil seines Werkes.

Auch diese vorsichtige Metaphysik erweckte den Verdacht des Pantheismus, obgleich der Autor besonderen Nachdruck auf die theologische Lehre legte, daß das Tun Gottes sich *ab intra* in das Gezeugte und *ab extra* in das Geschehene umsetzt und daß die Welt deshalb in der Zeit geschaffen ist; daß die menschliche Seele, die als Spiegel der göttlichen das Unendliche und das Ewige denkt, nicht vom Körper und daher auch nicht von der Zeit begrenzt wird und somit unsterblich ist; und daß die Art, wie das Unendliche in die endlichen Dinge eingedrungen sei, nicht vom Menschen verstanden werden könne, selbst wenn Gott sie lehrte. Wie dem auch sei, er hielt es für notwendig, die Erwiderungen an seine Kritiker

mit einer Zusammenstellung der Sätze abzuschließen, die seine Orthodoxie bewiesen, und zu bekräftigen, daß, »da Gott und die Kreaturen Substanzen von verschiedener Art sind und der Seinsgrund oder das Sein die Eigentümlichkeit der Substanz ist, die geschaffenen Substanzen, auch mit Bezug auf das Sein, verschieden und getrennt sind von der Substanz Gottes«.

Die Transzendenz begrenzte den Geist Vicos und hinderte ihn dadurch, daß sie ihn nicht zu der Einheit der Wirklichkeit gelangen ließ, auch an der wirklich vollständigen Erkenntnis jener menschlichen Welt, die er so kraftvoll mit einem ganz entgegengesetzten Prinzip erklärt hatte. Und das ist der Grund, weshalb Vico den Begriff des Fortschritts nicht haben konnte, obwohl er den Fortschritt nicht leugnete. Man hat bemerkt, daß der Begriff des Fortschritts dem Katholizismus fremd ist und aus der protestantischen Reform stammt, so daß Vico als Katholik sich seiner enthalten mußte. Doch auch der Begriff der immanenten Vorsehung ist unvereinbar mit dem Katholizismus und dennoch hat Vico ihn bis zu seinem tiefsten Grunde durchgedacht. Das bedeutet, daß Vico nicht der Impuls, sondern vielmehr die Möglichkeit fehlte eine bestimmte Grenze zu überschreiten, jenseits derer sein Glaube allzu offenkundig in Gefahr geraten wäre. Der Fortschritt, von der immanenten Vorsehung abgeleitet und in die Neue Wissenschaft eingeführt, hätte die Verschiedenheit in der Einförmigkeit betont, das Auftauchen des Neuen in jedem Augenblick, die ständige Bereicherung des Ablaufs bei jeder neuen Wiederkehr; er hätte die Geschichte verwandelt aus einem resignierten Durchlaufen und Wiederdurchlaufen der von Gott vorgezeichneten Bahn unter dem Auge Gottes, in ein Drama, das seinen eigenen Seinsgrund in sich trägt; er hätte den ganzen Kosmos in seine Spiralen hineingerissen und den Gedanken der unendlichen Welten verwirklicht. Vor dieser Vision hält Vico erschrocken inne und will nicht weiter; und der Philosoph in ihm räumt dem Gläubigen das Feld.

XIII. UEBERGANG ZUR HISTORIOGRAPHIE. ALLGEMEINER CHARAKTER DER VICHIANISCHEN HISTORIOGRAPHIE

Aus den im Vorhergehenden besprochenen Dingen geht hervor, daß der historische Teil der Neuen Wissenschaft nicht die Form einer Geschichte des Menschengeschlechts annehmen konnte, in der den Völkern und den Individuen die eigentliche und besondere Rolle zuerkannt wird, die jedes von ihnen im Ablauf der Ereignisse spielte. Dazu hätte Vico sein gedankliches System, das in einem Punkte brüchig und für die religiöse Anschauung geöffnet blieb, schließen und seine vorsehende Gottheit zu einer fortschreitenden erheben müssen, indem er den Ablauf und die Wiederkehr der Dinge als den inneren Rhythmus des Fortschritts auffaßte. Oder er hätte, um in einem diametral entgegengesetzten Sinne zur Anschauung der Individualität in der Geschichte zu gelangen, seine idealistische Philosophie im Keime aufgeben müssen, die Unterscheidung zwischen gewöhnlicher und außergewöhnlicher Vorsehung fallen lassen, sich ganz und gar dem Glauben und der religiösen Ueberlieferung in die Arme werfen und die Geschichte der Menschheit nach dem Plan entwerfen müssen, den Gott offenbart hatte oder zu durchschauen erlaubte. Als gläubigem Menschen widerstrebte ihm der erste Entschluß, als Philosophen der zweite; deshalb konnte die von ihm rekonstruierte Geschichte keine Universalgeschichte sein und war es auch nicht.

Infolgedessen war sie auch nicht das, was man eine Philosophie der Geschichte nennt, wenn man dieser Benennung ihre ursprüngliche Bedeutung wieder gibt, die einer »Universalgeschichte« — d. h. einer Geschichte, die ihr Augenmerk auf die wichtigsten und geheimsten *iuncturae rerum* richtet — und zwar einer »philosophisch erzählten« (philosophischer nämlich als die Chronisten, die Anekdotensammler und die höfischen, politischen und nationalen Geschichtschreiber es zu tun pflegen). Die Kontroverse, ob Vico oder Herder als Begründer der Geschichtsphilosophie anzusprechen sei, mußte offen zugunsten Herders entschieden werden, weil dessen Werk jene Haltung einer »Universalgeschichte« besitzt, die der Neuen Wissenschaft fehlt; obwohl sich andererseits auch für Herder leicht eine ziemliche Anzahl Vorgänger finden lassen, angefangen von den jüdischen Propheten

und dem Schema der vier Monarchien, das nicht nur im Mittelalter, sondern noch bis ziemlich tief in die Neuzeit hinein das konstruktive Schema der Weltgeschichte blieb. Auch dürfte es angebracht sein hinzuzufügen, daß die sogenannte Geschichtsphilosophie, insofern sie Universalgeschichte ist, keine besondere philosophische Wissenschaft noch eine von anderen Formen der Geschichte deutlich unterscheidbare Geschichte ist (es sei denn, daß man, aus der Manie, sie autonom zu gestalten, das Unding einer abstrakten Geschichte oder historisierten Philosophie aus ihr macht); und wenn man Vico oder Herder nachrühmt, mit der Geschichtsphilosophie eine neue Wissenschaft geschaffen zu haben, so macht man ihnen ein zweifelhaftes Kompliment, das, besonders bei Vico, die Ursache war, daß man den wahren Wert seines Buches nicht erkannte. Der Umstand, daß man die *Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* als die zweideutige Wissenschaft der Geschichtsphilosophie betrachtete (*Philosophie de l'histoire* betitelte Michelet seine französische Ausgabe des vichianischen Werks), verhinderte in der Tat, daß man die *Scienza nuova* als eine neue Philosophie des Geistes und als Anfang einer Metaphysik des Denkens erkannte.

Der Zwiespalt, der in seiner allgemeinen Anschauung zwischen Wissen und Glauben bestand, taucht in seiner Historiographie wieder auf, als Unterschied und Gegensatz zwischen jüdischer und heidnischer, zwischen biblischer und profaner Geschichte. Die jüdische Geschichte verlief nicht nach den Gesetzen der anderen; sie hatte einen ganz eigenen Verlauf und erklärt sich aus ganz besonderen Prinzipien, nämlich aus der unmittelbaren Aktion Gottes. Die Neue Wissenschaft, die in ihrem philosophischen Teil die sie erklärenden Prinzipien nicht gab, hätte sie also auch in ihrem historischen Teil nicht behandeln dürfen. Und das wäre vielleicht auch Vicos Wunsch gewesen. Doch gegen diesen Wunsch sträubte sich — ganz abgesehen davon, daß er sich vor dem Vorwurf der Gottlosigkeit hüten mußte, der nicht ausgeblieben wäre — sein Gewissen, das Gewissen eines aufrichtig gläubigen Menschen, das ihn dazu drängte irgendeine Harmonie zwischen den beiden Geschichten zu suchen, die sich, mochte er sie auch für noch so verschieden halten — hier erwähnte er, daß auch ein heidnischer Schriftsteller, Tacitus, die Juden »ungesellige Menschen« nannte — doch beide auf Erden abgespielt und gegen-

seitige Beziehungen gehabt hatten, sei es auch nur beim Ursprung der Menschheit und zur Zeit seiner Wiedergeburt durch das Christentum. So kam es, daß Vico, der doch aus seiner Geistesrichtung heraus die Erzählung der Universalgeschichte vermeiden wollte und mußte, und sich allein an die zugleich philosophisch und philologisch behandelbaren Probleme halten, doch nicht umhin konnte seinem Vorsatz ab und zu untreu zu werden und eine Vereinigung zwischen den beiden Geschichten zu versuchen, und gleichzeitig auch eine Apologie der biblischen Geschichte mit den von der Wissenschaft und der Profangeschichte gelieferten Argumenten.

Und dies ist der unglücklichste, doch zugleich auch charakteristischste Teil seines Werkes. Er mußte im Gegensatz zu all seinen Entdeckungen und mit größter Gewaltsamkeit gegen sein ganzes Denken annehmen, daß die Juden das Vorrecht genossen hätten ihre Annalen vom Beginn der Welt an intakt zu bewahren, ein Vorrecht, dessen die anderen Nationen sich zu Unrecht rühmten, und daß daher der gewisse Ursprung und die gewisse Aufeinanderfolge der Universalgeschichte aus der biblischen Geschichte zu erforschen sei. Und die Forderung, seine Anschauungen über die primitiven Kulturen in Einklang zu bringen mit der biblischen Chronologie, mit dem Jahr, das man der Erschaffung der Welt zuzuweisen pflegte, mit der Tradition von der allgemeinen Sintflut und der von den Giganten, das heißt, wie er sich ausdrückt, »die Kontinuität der biblischen Geschichte mit der profanen« aufzufinden — diese Forderung ließ ihn auf die wunderlichsten Einbildungen verfallen. Während also die Juden, als im Jahre 1556 seit der Schöpfung die Sintflut gewütet hatte und die Söhne Noahs sich getrennt hatten, ihre biblische Geschichte mit Abraham und den anderen Erzvätern und später mit den Moses von Gott überlieferten Gesetzen begannen oder fortsetzten, fielen alle übrigen Semiten, Hamiten und Japhetiten — die ersteren später und für kürzere Zeit, die beiden letzteren schneller und für längere Zeit — in den tierischen Zustand und irrten als stumpfsinnige und wilde Bestien über die Erde. Und während die Juden, die einer theokratischen Regierung unterworfen waren, infolge ihrer strengen Erziehung und der rituellen Waschungen ihre normale Gestalt behielten, wuchsen sich die Angehörigen der anderen Rassen, die, ohne moralische und physische Disziplin, sich im Schmutz, Kot und Urin wälzten und salpeterhaltige Salze

in sich aufnehmen — ebenso wie die Erde durch Kot und Urin fett und fruchtbar wird — zu ungeheuerlichen und gigantischen Körpern aus. Für die Semiten dauerte der tierische Zustand hundert, für die anderen beiden Rassen zweihundert Jahre; bis die Erde, die lange von der Feuchtigkeit der allgemeinen Sintflut durchtränkt geblieben war, schließlich trocknete und glühende Ausdünstungen und feurige Stoffe in die Luft aussandte, die die Blitze erzeugten. Mit den Blitzen und mit der Mythologie des blitzenden Himmels, der Jupiter ist, erwacht, wie wir schon wissen, in den Bestien das Bewußtsein Gottes und das Selbstbewußtsein, wodurch sie zu Menschen werden. So beginnt das Zeitalter der Götter; seine soziale Form in die Familienmonarchie, in der der Vater König und Priester ist; in seinem Verlauf bildet sich allmählich das System der *dei maiores*; die Giganten nehmen, dank der grauenerregenden Religionen und der häuslichen Erziehung, die ihren Körper bezwingt und das geistige Element in ihnen entwickelt, und dank der Waschungen allmählich wieder die normale Gestalt an, die man bei den Menschen zu Beginn des folgenden heroischen Zeitalters findet. — Dies ist in großen Zügen die bizarre Konstruktion, mit deren Hilfe Vico die Anfänge der menschlichen Geschichte auf Erden mit den Erzählungen der biblischen Geschichte in Einklang brachte; und man hätte wohl weniger über sie gelacht oder gelächelt, wenn man auf das Drama geachtet hätte, das ihr zugrunde liegt, auf das gequälte Gewissen des Gläubigen, der im Kampfe mit dem Denker Zuflucht in jenen Extravaganzen sucht. Mit ihrer Hilfe überschritt Vico jedenfalls auf einer Reihe schwankender Steine (der Sintflut, den Giganten, den glühenden Gasen) die Flut der religiösen Ueberlieferung und erreichte den festen Boden der kritischen Geschichte, wo er sogar die erste Stütze seiner Philosophie des Geistes entdeckte, den tierischen Zustand. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß die Beziehung zu der jüdischen Geschichte — der einzigen, die sich ihm als wahre und eigentliche Geschichte, als ein Unikum, aufdrängte, wenn auch auf wunderbare, vollkommen vereinzelte Weise — ihm die spärlichen Hinweise eingab, die sich in seinen Schriften findet, daß jedem Volk eine besondere Aufgabe oder Mission zustehe; so schien es ihm manchmal, als ob die Juden die *ment*, die Chaldäer die *ratio* und die Japhetiten die *phantasia* darstellten.

Parallel zu dieser phantastischen Geschichte der Anfänge des

Menschengeschlechts auf Erden laufen die Versuche einer biblischen Apologetik. Vico versäumt nicht Beweise anzuführen, die die Erzählungen der biblischen Geschichte auf profane Weise bestätigen sollen. Eine Bestätigung der Sintflut und der Giganten seien z. B. die ähnlichen Erzählungen der Griechen und anderer Völker; — der theokratischen Regierung, von der keine Profangeschichte genaue Kenntnis hat und auf die die Dichter dunkel in ihren Sagen anspielen, begegne man in der Regierung der Juden vor und nach der Sintflut; — die Juden hätten keine Weissagung gekannt, weil sie in unmittelbaren Beziehungen mit dem wahren Gotte lebten, während die Chaldäer die Magie oder Weissagung aus der Bewegung der Gestirne hatten und die europäischen Völker die aus den Auspizien. Man fühlt in all dem ohne Zweifel etwas Gewolltes, ein gewolltes Sehen oder Nichtsehen, eine Selbstbeschwichtigung, den Wunsch sich selbst zu überzeugen; wie man es übrigens bei vielen gebildeten und wissenschaftlich erzogenen Gläubigen trifft. Vico schreibt schließlich sogar einmal, als er die historische Genesis der grammatikalischen Formen darlegt und behauptet, daß die Verben mit den Imperativen begannen, d. h. den einsilbigen Befehlen, die die Väter ihren Frauen, Kindern und Sklaven erteilten (*es, sta, i, da, fac*, etc.), es ergebe sich hieraus ein indirekter Beweis für die Wahrheit des Christentums, weil im Hebräischen die dritte männliche Person Singularis des Perfekts durch die bloße Wurzel ohne irgendein Flexionszeichen dargestellt wird: ein offenkundiger Beweis, daß die Patriarchen ihre Befehle in ihren Familien im Namen eines einzigen Gottes (*Deus dixit*) erteilt haben müssen. Dies war seiner Ansicht nach »ein Blitz, um all jene Schriftsteller, die der Meinung waren, daß die Juden eine aus Aegypten ausgewanderte Kolonie gewesen seien, zu Boden zu schmettern, da die jüdische Sprache doch, seit sie sich zu bilden begann, von einem einzigen Gott ausgegangen sei«. Es sind in der Tat Blitze, die allerdings, anstatt die Ungläubigen zu zerschmettern, die Armseligkeit der Argumente erhellen, auf die sich die Apologetik sogar bei einem Manne wie Vico stützt; und objektiv betrachtet führte und führt die eines religiösen Skrupels wegen eingeführte Unterscheidung zwischen biblischer Geschichte und Profangeschichte mit der sich daraus ergebenden kritischen Behandlung der einen und dogmatischen der anderen und mit den sich ebenfalls daraus ergebenden seltsamen Hypothesen und Rechtfertigungen unwider-

stehlich zu dem Gedanken, daß der Grund, weshalb die biblische Geschichte sich der menschlichen Wissenschaft entzieht, nicht die Ohnmacht der menschlichen Wissenschaft, sondern die Ohnmacht der biblischen Geschichte ist, d. h. ihre Unfähigkeit sich unverändert in der Wissenschaft zu bewahren; selten war ein religiöser Skrupel so gefährlich für die Sache der Religion.

Doch Vico hatte einen zu natürlichen und kräftigen wissenschaftlichen Sinn, um — noch obendrein mit Widerwillen — Selden oder Bossuet nachzuahmen; deshalb bleiben seine Versuche eines Ausgleichs mit der biblischen Geschichte und seine Apologetik Episoden, von denen man absehen kann. Und da er andererseits die Philosophie und die Geschichte nicht ganz und gar verweltlichen und die gesamte historische Bewegung nicht auf der Grundlage des Fortschrittskriteriums darstellen durfte, so blieb ihm nur übrig, die Tatsachen unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, den ihm seine Philosophie offen ließ: das heißt dem Gesichtspunkt des Ablaufs und der Wiederkehr, des ewigen Prozesses und der ewigen Phasen des Geistes. Hier lag seine Stärke hier konnte er den spezifischen, wenn auch nicht den individuellen Charakter der Gesetze, Sitten, Dichtungen, Sagen und der ganzen sozialen und kulturellen Bildungen erkennen, die bis zu seiner Zeit von der Historiographie mißverstanden worden waren. Und aus diesem Grunde mußte er sich, anstatt die Geschichte zu erzählen, darauf beschränken, die gemeinsamen Gesichtspunkte gewisser, zu verschiedenen Zeiten und verschiedenen Völkern gehörender Tatsachengruppen ins Licht zu rücken. In der Neuen Wissenschaft hat man — wie er sagt — »die Geschichte ganz gedeutet vor sich, nicht etwa nur die besondere und zeitliche der Gesetze und Taten von Römern und Griechen, sondern in der Identität des Gedankeninhalts und der Verschiedenheit der Ausdrucksformen«. »Wir werden« — sagt er bei anderer Gelegenheit noch — »die Tatsachen nach Art von Beispielen anführen, damit man sie als Grundsätze werte«; denn »die Grundsätze in der fast unzähligen Menge von Folgen bewahrheitet zu sehen, das soll man auch von den anderen Werken erwarten, die wir entweder schon veröffentlicht haben oder die bald im Druck erscheinen werden«. Mit anderen Worten, man hat in jener Wissenschaft, wie wir schon wissen, einerseits eine Philosophie und andererseits eine beschreibende, empirische, mit historischen Beispielen

len versehene Wissenschaft, in der die Römer nicht als Römer behandelt sind, sondern in dem, was sie mit den Griechen oder sogar mit den Japanern gemeinsam haben; die Geschichte Roms unter den Königen oder in den ersten Zeiten der Republik entwickelt ihre Affinitäten mit der Geschichte der ersten Jahrhunderte des Mittelalters; und Homer ist nicht als Homer behandelt, sondern als Beispiel der primitiven Poesie, und durch die Jahrhunderte hindurch findet und umarmt er seinen Bruder Dante. Darin liegt seine Kraft und zugleich seine Grenze, da die Geschichte ihrem Wesen nach sicher nicht in diesen Aehnlichkeiten besteht; doch wie sollte es wohl gelingen ohne die Wahrnehmung der Aehnlichkeiten die Unterschiede zu fixieren? Dante ist nicht Homer, die Barone sind nicht die *patres*, der Athener Solon ist nicht der Römer Publius Philo, der karolingische oder überhaupt mittelalterliche Feudalismus ist nicht die soziale Konstitution der primitiven Zeitalter Griechenlands und Roms; doch sicher ist, daß in mancher Hinsicht Dante Homer näher steht als Petrarca, die Barone der ersten Epoche mehr mit den *patres* zu tun haben als mit dem späteren höfischen Adel, Solon mehr einem römischen Tribunen oder Diktator gleicht als einem der sieben Weisen, mit denen man ihn gewöhnlich zusammenwirft, und der mittelalterliche Feudalismus durch die Vergleichung mit den auf Agrarwirtschaft aufgebauten Gesellschaftsformen seine Erklärung findet. Diese Aehnlichkeiten bemerken heißt andere, oberflächlichere leugnen oder ablehnen und der Kenntnis der Individualität den Weg bahnen mit dem Hinweis auf die approximative Gegend, wo sich die volle Wahrheit findet. Vico klassifiziert eher als daß er erzählt und darstellt; aber es gibt zweierlei Klassifikationen, eine, die sich einem oberflächlichen Gedanken, und eine andere, die sich einem tiefen Gedanken zur Verfügung stellt. Und der historische Teil der Neuen Wissenschaft ist eine einzige große Ablösung oberflächlicher Klassifikationen durch tiefe.

In diesem Bereich, in dem die Stärke der vichianischen Historiographie liegt, entstehen die Mängel und die Irrtümer nicht etwa außerhalb der gezogenen Grenzen, sondern aus Gründen, die innerhalb dieser Grenzen selbst liegen. Man hat zu Vicos Entschuldigung angeführt, daß ein großer Teil seiner Irrtümer dem spärlichen und ungenügenden Material zuzuschreiben sei, über das er verfügte; aber spärlich und ungenügend ist im Vergleich zu unserer Wißbegierde das Studienmaterial ja stets, und es kann sich bei der Be-

urteilung eines Historikers nicht um das ihm zur Verfügung stehende Material handeln, sondern darum, ob er es in kluger oder unkluger Weise verwendet. Es wurde ferner auch behauptet, daß Vico die Fehler seiner Zeit hatte; und dabei vergaß man ganz, daß er in dem Jahrhundert geboren wurde, in dem sich die höchst kritische Philologie Joseph Scaligers und der ganzen holländischen Schule entwickelt hatte, und daß seine Zeitgenossen in Italien Zeno, Maffei und Muratori waren. Die Wahrheit ist, daß die von uns schon beschriebene Geistesform Vicos, ebenso wie sie die rein philosophische Erörterung durch die Determinationen der empirischen Wissenschaft und der historischen Gegebenheiten verwirrte, auch die historische Untersuchung durch das Gemisch aus Philosophie und empirischer Wissenschaft verwirrte. Vico war wie in einem Rausch: Kategorien und Tatsachen vermengend, fühlte er sich sehr oft a priori dessen sicher, was ihm die Tatsachen sagen sollten, und ließ sie gar nicht zu Wort kommen, sondern legte ihnen ohne weiteres seine Antwort in den Mund. Eine häufige Illusion ließ ihn Beziehungen zwischen Dingen bemerken, die gar keine hatten; sie verwandelte jede hypothetische Kombination in Gewißheit; sie ließ ihn aus den Autoren an Stelle der wirklich dastehenden Worte andere, niemals geschriebene herauslesen, Worte, die er selbst, ohne es zu merken, innerlich ausgesprochen und in die Schriften anderer hineingelegt hatte. Exaktheit war ihm ganz unmöglich und in seiner geistigen Erregtheit und Exaltation verachtete er sie fast; denn was hätten, in der Tat, zehn, zwanzig, hundert Einzelirrtümer der substantiellen Wahrheit genommen? Die Exaktheit, die »Sorgfalt« — wie er sagt — »muß sich verlieren beim Arbeiten über Gegenstände, die Größe haben; denn sie ist eine kleinliche und deshalb auch langsame Tugend«. Phantastische Etymologien, gewagte und unbegründete mythologische Interpretationen, Verwechslungen von Namen und Zeiten, Uebertreibungen von Tatsachen, falsche Zitate trifft man auf Schritt und Tritt in den Seiten seiner Werke, viele davon findet man in der schönen, von Nicolini besorgten Ausgabe der zweiten *Scienza nuova* vermerkt und auf manches Beispiel werden auch wir auf unserem Wege hinweisen; doch wollen wir uns davor hüten ihn beständig zu bekritteln, und seine Zitate manchmal stillschweigend berichtigen. So wie wir bei der Besprechung seiner Philosophie bemerkt haben, daß Vico kein scharfsinniger Geist war, so müssen wir jetzt bei der Besprechung seiner Historio-

graphie sagen, daß er kein k r i t i s c h e r Geist war. Doch genau so, wie wir ihm dort den Scharfsinn im kleinen absprachen und dafür jenen Scharfsinn im großen, der die Tiefe ist, zuerkannten, so müssen wir auch hier hinzufügen, daß Vico den kritischen Sinn, der ihm im kleinen fehlte, um so stärker im großen besaß. Nachlässig, wunderlich und verworren in den Einzelheiten, weitblickend, logisch und durchdringend in den wesentlichen Punkten, bietet er jedem noch so kläglichen und mechanischen Pedanten Blößen; aber er flößt auch dem größten Kritiker und Historiker Respekt und Ehrfurcht ein. Ständig im allgemeinen umherschweifend und ganz von seinen genialen Entdeckungen hingenommen, ließ er sich sehr oft keine Zeit, gönnte seiner forschenden und beobachtenden Kraft keine Muße und keinen Raum zur Entwicklung, erfand Sagen und dichtete Romane an Stelle der Geschichte; doch wo er jene Kraft sich frei entwickeln läßt, vollbringt er auch auf dem Gebiet der Geschichte bewunderungswürdige Dinge, wie wir in den folgenden Kapiteln zu zeigen versuchen werden.

Doch die historischen Interpretationen Vicos zu mustern, um sie, wie es viele taten und allgemein üblich ist, mit denen der modernen Historiographie zu vergleichen und dementsprechend zu loben oder zu tadeln, wäre wenig konkludent, denn wo Uebereinstimmung zwischen den beiden Vergleichsobjekten herrscht, könnte diese zufällig sein, und wo Verschiedenheit besteht, könnte die neue Lehre dennoch eine Fortentwicklung oder Konsequenz des alten Versuches sein; und ganz gewiß bietet der heutige Zustand der historischen Kenntnisse in keinem Falle ein absolutes Maß. Andererseits wäre es unangebracht — und würde außerdem unsere Kräfte übersteigen — all die Probleme wiederaufzurollen, die Vico behandelte und berührte, um zu untersuchen, was an seinen Folgerungen wahr oder falsch sei; denn das hieße eine dritte *Scienza nuova* schreiben, die unseren Zeiten besser entspräche. Unsere Aufgabe ist es, nur auf die historischen Grundprobleme hinzuweisen, die er sich stellte, die Lösungen zusammenzufassen, die er ihnen gab, und das Augenmerk stets auf den Zustand der Wissenschaft, nicht etwa in unserer Zeit, sondern in s e i n e r Z e i t zu richten, um die Fortschritte festzustellen, die man Vico in der Geschichte der historischen Studien verdankt.

XIV.

NEUE GRUNDZÜGE FÜR DIE GESCHICHTE DER DUNKLEN UND DER SAGENHAFTEN ZEIT.

Die historiographische Periode, die Vico voranging, war, wie schon gesagt wurde, alles andere als eine Periode der Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit. Die Zeiten waren längst vorüber, in denen man »Weltchroniken« kompilierte und jede Sage und jede noch so plumpe Fälschung für Geschichte nahm: der von einigen Humanisten ausgestreute Samen hatte seine Früchte getragen bei den italienischen Gelehrten, in der französischen Juristenschule, in der schon erwähnten Schule Scaligers, bei allen großen Chronologen, Epigraphikern, Archäologen, Topographen und Geographen, die im 17. Jahrhundert die ersten gewaltigen kritischen Quellensammlungen für die Geschichte des Altertums anlegten. Ueberdies verbreitete sich in derselben Zeit, da die Philologen zu einer Verbesserung und Vervollkommnung ihrer Methoden schritten, Täuschungen aufdeckten und Lücken ausfüllten, als Wirkung der intellektualistischen Philosophie der Skeptizismus oder historische Pyrrhonismus, wie man ihn auch nannte, mit Bayle, mit Fontenelle, mit Saint-Evremond und vielen anderen Vorläufern jener Polemik gegen die Wahrheit und die Nützlichkeit der Geschichte, die im folgenden Jahrhundert so lebhaft werden sollte.

Diese letzte Richtung war schon eher hyperkritisch als kritisch, indem sie auf die Vernichtung der Geschichte überhaupt ausging; und da der historische Skeptizismus sehr oft den Charakter eines Paradoxons zum Gebrauche der eleganten Gesellschaft und der Schöngeister annahm, war sein Einfluß auf den Fortschritt der Studien sehr gering oder diente höchstens dazu, heftige Reaktionen zugunsten der Tradition und der Autorität hervorzurufen — Vico war der Repräsentant einer dieser Reaktionen. Man muß andererseits auf die Mängel der ersten ernsthaft wissenschaftlichen Richtung der Philologen und Altertumsforscher hinweisen: sie stellten Texte wieder her, deckten Fälschungen auf, rekonstruierten Dynastien von Fürsten und Staatsbeamten, verbesserten die Chronologie, beanstandeten schließlich einige Legenden; doch hatten sie, sei es aus der üblichen Mentalität der reinen Gelehrten und Philologen, sei es infolge der allgemeinen Atmosphäre der Kultur jenes Jahrhunderts, gar kein Gefühl für das Antike und Primitive und konn-

ten es auch nicht vermitteln, obwohl sie ständig in Berührung mit dem Antiken und Primitiven lebten. Außerst stark in den Einzelheiten, waren sie schwach in den wesentlichen Dingen. Und wenn auch einer der genialsten z. B. die Bedeutung der Volksgesänge erkannte, als eines geschichtlichen Ueberlieferungsmittels in Zeiten, in denen der Gebrauch der Schrift fehlte oder sehr selten war, so erschütterten ihn diese Beobachtung und ähnliche doch nicht so sehr, daß er seine Auffassung über das primitive Leben von Grund auf geändert hätte, wie dies Vico geschah, der fast zu der gleichen Zeit die philosophische Form des *Gewissen* und die beiden Perioden des geistigen und sozialen Lebens begriff, die ihm in der wirklichen Geschichte entsprachen: die *dunkle* und die *sagenhafte* Periode.

Auch er ging von einer Art Skeptizismus aus, einem Skeptizismus, der die Vorurteile der Gelehrten und der Völker über die Natur und die Taten des Altertums betraf; und er stellte im Kampfe gegen sie eine Reihe von Grundzügen oder »Axiomen« auf, zu denen ihn, wie es scheint, die *idola* Bacons inspiriert haben; sie bilden gewissermaßen dazu ein Analogon auf dem Gebiet der historischen Forschung. Vico warnte vor allem vor den *großartigen Meinungen*, die man bis zu seinen Zeiten über das *fernste und unbekannte Altertum* gehabt hatte: einer naiven Illusion, deren Quelle er darin fand, daß der Mensch da, wo er nichts mehr weiß, sich selbst zum Maßstab des Universums macht (und hier ist die Analogie mit Bacon noch naheliegender, weil dieser Ausspruch genau der Klasse der *idola tribus* gleicht, wo der Geist sich selbst zur Regel der Dinge macht, *ex analogia hominis, non ex analogia universi*). Auf der gleichen Beobachtung beruht das Wort *fama crescit cundo*, und der Ausspruch des Tacitus: *omne ignotum pro magnifico est*. Daher rührt die Gewohnheit, die antiken Sitten in der Erwartung zu interpretieren, sie ähnlich oder besser als die modernen und zivilisierten Sitten zu finden. So bewunderte Cicero aus »einer Uebertragung seiner Phantasie« heraus die Milde der alten Römer, die den Kriegsfeind »Gast« nannten; indem er nicht bemerkte, daß sich die Sache gerade umgekehrt verhielt und die *hospites*, die Gäste, *hostes* waren, Fremde und Feinde. In ähnlicher Weise erinnerte Seneca, um zu beweisen, daß man den Sklaven gegenüber Menschlichkeit üben solle, daran, daß die Herren in frühester Zeit »Familienväter« hießen; als wenn die *patres familias* nicht selbst äußerst unmensch-

lich gewesen wären, und nicht etwa nur gegen die Sklaven und die *famuli*, sondern auch gegen ihre eigenen, den *famuli* gleichgestellten Kinder. Und aus dem gleichen Vorurteil heraus führte Grotius — den Vico hier allerdings mit seinem Exegeten Gronovius verwechselt, dessen Worte er überdies mißverstehet — als er die Milde der alten Germanen beweisen wollte, eine große Zahl von barbarischen Gesetzen an, in denen der Mord mit einer geringen Geldstrafe geahndet wurde: ein Zeugnis, das im Gegenteil beweist, wie gering das Blut der armen Bauernvasallen geachtet wurde, die eben die *homines* waren, von denen jene Gesetze sprachen.

An zweiter Stelle ermahnte er dazu der Eitelkeit der Völker keinen Glauben zu schenken, die sich (wie schon Diodorus Siculus bemerkt habe), seien sie nun Griechen oder Barbaren — Chaldäer, Skythen, Aegypter, Chinesen — alle rühmten, die Gesittung früher als die anderen begründet, die Bequemlichkeiten des Lebens erfunden und ihre Annalen von Beginn der Welt an bewahrt zu haben. Da sie alle viele tausend Jahre lang keinen Verkehr untereinander gehabt hatten, und also keine Gelegenheit ihre Kenntnisse auszutauschen, so glich jedes von ihnen in dem Dunkel seiner Chronologie einem Menschen, der in einem winzig kleinen Zimmer schläft, und dieses in der irreführenden Finsternis für viel größer hält, als sich beim nachträglichen Abtasten mit den Händen herausstellt. Wer diesen prahlerischen Selbstruhm für sichere Kenntnisse nimmt, befindet sich in der Verlegenheit, zwischen einer Unzahl von Völkern und ihren Annalen wählen zu müssen, die alle, mit gleich viel Berechtigung, die ältesten sein wollen.

Auf eine Stufe mit der Eitelkeit der Völker stellte Vico die Eitelkeit der Gelehrten, die wollen, daß das, was sie wissen, ebenso alt sei wie die Welt, und die sich deshalb darin gefallen eine unerreichbar tiefe geheime Weisheit der Alten zu konstruieren, die dann wunderbarerweise genau mit den von jedem einzelnen dieser Gelehrten geäußerten Meinungen übereinstimmt: Meinungen, die sie selbst in das Gewand der Antike gekleidet haben, um desto feierlicher zu ihrer Annahme zu verpflichten. In diesen Irrtum verfiel nicht nur Plato, insbesondere in den Untersuchungen des Cratylus, sondern fast alle Historiker, die antiken wie die modernen: Vico selbst — der ihn also sehr gut an sich selbst studieren konnte — war in ihn verfallen, als er in seiner Schrift *De antiquissima* in den Etymologien der lateinischen Worte die Beweise einer italischen Metaphysik zu finden glaubte, die voll-

kommen mit seiner eigenen von der Konversion des *verum* und des *factum* und von den metaphysischen Punkten übereinstimmte.

An diese drei Vorurteile, und am engsten an die Eitelkeit der Gelehrten, schließt sich das vierte, das man heute als das von den »Quellen« oder den »Kultureinflüssen« bezeichnen würde, und das Vico sarkastisch als das von der *Aufeinanderfolge der Schulen bei den Völkern* bezeichnete. Nach dieser Lehre hätte z. B. Zoroaster den Berossos für Chaldäa gelehrt, Berossos seinerseits Mercurius Trimegistus für Aegypten, Mercurius den Atlas, den Gesetzgeber Aethiopiens, Atlas den Orpheus, den Propheten Thraciens, und Orpheus hätte schließlich seine Schule in Griechenland errichtet. Lange und bequeme Reisen für jene ersten Völker, die sich, eben dem tierischen Zustand entronnen, auf den Gebirgen in schwer ersteigbaren, selbst ihren nächsten Nachbarn unbekannten Sitzen eingenistet hatten! Und diese langen Reisen hätten die Verbreitung von Erfindungen zum Gegenstand gehabt, die jedes Volk ohne weiteres von selbst machen konnte; und die sich später, als die Völker durch Kriege und Verträge einander bekannt wurden, als ähnlich herausstellten, weil sie ein gemeinsames Motiv des Wahren enthielten und aus den gleichen menschlichen Bedürfnissen entstanden waren. War es nötig, einen Einfluß des Athenischen oder des Mosaischen Gesetzes auf das Römische anzunehmen, wie die »Vergleicher« der Gesetze (die das vergleichende Recht behandelnden Gelehrten) zu tun pflegten, um zu erklären, wie sich das in Palästina, in Athen und in Rom anerkannte Recht, einen Dieb bei Nacht zu töten, gebildet habe? War es nötig, daß Pythagoras umherreiste, um die Lehre von der Seelenwanderung zu verbreiten, die sich sogar in Indien findet?

Es blieb nun noch das Vorurteil, die antiken Historiker seien über die primitiven Zeiten gut informiert gewesen; in Wirklichkeit wußten sie ebensoviel oder noch weniger über die Uranfänge als wir Späteren. Was die griechische Geschichte anbetrifft, so las oder besser glaubte Vico bei Thucydides das Bekenntnis zu lesen, daß die Griechen bis zu der diesem Historiker vorangehenden Generation nichts von ihrer eigenen Vorzeit wußten; und er bemerkte auch, daß die griechischen Historiker erst zur Zeit Xenophons etwas genauere Kenntnis von den persischen Verhältnissen zu haben begannen. Die römische Geschichte pflegte man mit der Gründung Roms anzufangen; aber die Welt entstand sicher nicht mit Rom, das eine neue Stadt war, die inmitten einer

großen Zahl kleiner, älterer Völkerschaften Latiums gegründet wurde; und was Rom selbst betrifft, so erklärt Titus Livius keine Bürgschaft für die Wahrheit der Tatsachen in den ersten Jahrhunderten jener Geschichte zu übernehmen, und bei Gelegenheit des zweiten punischen Krieges, den er mit mehr Wahrheit zu beschreiben imstande ist, bekennt er ganz naiv nicht zu wissen, von welcher Seite aus Hannibal seinen großen und denkwürdigen Uebergang nach Italien machte, ob von den Cottischen Alpen aus oder von den Appenninnen. So gut waren die antiken Historiker informiert!

Aus diesen und ähnlichen Motiven zum Skeptizismus erscheint Vico alles, was man über die Griechen bis zur Zeit Herodots und über die Römer bis zum zweiten punischen Kriege erzählt, höchst ungewiß; ein Gebiet, das gewissermaßen *res nullius* war und in das man mit dem Recht des ersten Besitznehmers eindringen durfte. Er drang ein, bewaffnet mit den positiven Prinzipien, die neben, ja sogar aus jenen negativen geboren wurden, die wir wiedergegeben haben. Denn wenn Vico den Historikern, die von den Orten und Zeiten der Ereignisse die sie schilderten weit entfernt waren, keinen Glauben schenkte, wenn er die nationalen Prahlereien in Verruf brachte und die Illusionen und Narrheiten der Gelehrten aufdeckte, so gab er sich andererseits nicht mit diesem Werke der Zerstörung zufrieden; und an Stelle des Alten und Trügerischen, das er davongejagt hatte, suchte er ein Neues von besserer Qualität und größerer Resistenz zu setzen, nämlich einen Komplex von Methoden, mit denen man imstande war sich neue Zeugnisse durch das eingehendere Studium der bereits vorhandenen zu verschaffen. Jeder Fortschritt in den historischen Kenntnissen erfolgt in Wirklichkeit nur dadurch, daß man von der überlieferten Erzählung auf das ihr zugrunde liegende Zeugnis zurückgreift, mit dessen Hilfe allein man die Erzählung bestätigen, richtigstellen und ergänzen kann.

Die erste Methode, auf die Vico hinweist, die erste Quelle, die er für die Kenntnis der ältesten Gemeinwesen erschließt, ist die Etymologie der Sprachen, die man in seiner Zeit in vollkommen willkürlicher Weise auszuüben pflegte, indem man die Laute einer Silbe oder eines Buchstabens verglich, nach anderen oberflächlichen Aehnlichkeiten suchte und daraus auf die Ableitung eines Wortes aus der einen oder anderen Sprache, aus dem Lateinischen, dem Griechischen oder dem Hebräischen schloß.

Aber wenn das etymologische Studium Früchte tragen soll, darf man nicht vergessen, daß die Sprachen die wichtigsten Zeugen der alten Sitten der Völker sind, die zu der Zeit herrschten, da diese Sprachen sich bildeten; und muß deshalb beständig die Sprachen mit den Sitten und die Sitten mit den Sprachen beleuchten. So führen uns die Etymologien der abstrakten Worte mitten in eine vollkommen bauerliche Gesellschaft, das *intelligere* erinnert z. B. an das *legere* oder Sammeln der Feldfrüchte (daher *legumina* genannt); das *disserere* an das Ausstreuen der Samen; und die Ausdrücke für leblose Gegenstände enthüllen sich größtenteils als Uebertragungen vom menschlichen Körper und von seinen Teilen und von den menschlichen Sinnen und Leidenschaften; so sagt man »Mund« für jede Oeffnung, »Lippe« für Gefäßrand, »Stirn und Rücken« für vorn und hinten usw. Vico erstrebte ein allen Ursprachen gemeinsames, aus einsilbigen und größtenteils onomatopoetischen Wurzeln bestehendes etymologisches Wörterbuch; ein anderes für die Wörter fremden Ursprungs, die nach dem gegenseitigen Bekanntwerden der Völker eingeführt wurden; ein drittes universales für die Wissenschaft vom Recht der Völker, aus dem hervorgehen sollte, wie die gleichen Menschen, Tatsachen oder Dinge, unter verschiedenen Aspekten von verschiedenen Nationen betrachtet, verschiedene Ausdrücke erhalten hätten; und schließlich ein Wörterbuch der geistigen Ausdrücke, die allen Völkern gemeinsam seien; es sollte die gleichartigen Ideen über die Gegenstände und die verschiedenen Modifikationen, die die Völker beim Nachdenken über die gleichen allen gemeinsamen menschlichen Bedürfnisse oder Nützlichkeiten je nach der Verschiedenheit ihrer Wohnsitze, Himmelsstriche, Naturen und Sitten entwickeln mußten, deutlich machen und auf diese Weise die Ursprünge der verschiedenen Lautsprachen erzählen, die alle in einer gemeinsamen idealen Sprache übereinkommen.

Die zweite, von Vico erschlossene Quelle ist die Deutung der Mythen oder Sagen, die nach seiner Lehre keine Allegorien, Erfindungen oder Lügen waren, sondern die eigentliche Wissenschaft der primitiven Völker. In seinem *Diritto universale* unterscheidet Vico vier Bedeutungen, die die Götter nacheinander annahmen: zuerst bedeuteten sie Dinge in der Natur, Jupiter den Himmel, Diana die fließenden Wasser, Dis oder Pluto die Unterwelt, Neptun das Meer, und so weiter; dann Naturdinge der Menschen, z. B. Vulcan das Feuer, Ceres das Getreide, Saturn die Saaten; drittens

soziale Tatsachen; bis sie zuletzt zum Himmel stiegen, sich zu den Sternen erhoben, und die irdischen und menschlichen Dinge von den göttlichen getrennt wurden. Aber in den beiden Fassungen der *Scienza nuova* hob er fast ausschließlich die dritte Bedeutung hervor, die soziale, die für ihn zur ursprünglichen wurde; denn die ersten Völker waren — so scheint er gedacht zu haben — allzusehr mit sich selbst beschäftigt und zu sehr von ihrem harten und schweren Leben absorbiert, um unter Abstraktion von den sozialen Dingen zu spekulieren. So fand er in den Mythen die Einrichtungen, Entdeckungen, sozialen Unterschiede, Klassenkämpfe, Reisen und Kriege der primitiven Völker wiedergespiegelt. Auch für die kultivierteren Zeiten stand Vico den naturalistischen oder philosophischen Interpretationen fern; und der Ausspruch des antiken Weisen: »Erkenne dich selbst« schien ihm nur eine Mahnung an das niedere Volk in Athen, seine eigenen Kräfte zu erkennen, die dann später in einen metaphysischen und moralischen Sinn umgedeutet wurde. Außer dieser sozialen Hermeneutik stellt er noch ein anderes, sehr wichtiges Prinzip auf, nämlich daß die galanten, schlüpfrigen und obszönen Bedeutungen der Sagen alle erst in späteren verderbten Zeiten erfunden wurden, die die alten Sitten nach ihren eigenen interpretierten oder ihre eigenen Ausschweifungen mit der Vorstellung zu rechtfertigen suchten, daß die Götter das Beispiel dazu gegeben hätten. So entstand ein ehebrecherischer Jupiter, Juno als Todfeindin der Tugend des Herkules, die keusche Diana, die den schlafenden Endymion reizt sie zu umarmen, Apollo, der den tugendhaften Jungfrauen nachstellt, Mars, der noch in den Tiefen des Meeres mit Venus Ehebruch treibt, als ob es nicht genug wäre ihn auf dem Lande zu begehen; und noch schlimmer, die Liebe Jupiters zu Ganymed und die des in einen Schwan verwandelten Gottes zu Leda: Bilder um das Laster zu entfesseln, wie es auch dem jungen Chaereas im Eunuchen des Terenz geschah. Doch in ihrer ursprünglichen Form und Bedeutung waren die Sagen alle äußerst streng und keusch, würdig der Völkergründer; der Daphne verfolgende Apollo spielte z. B. auf die Seher oder Auspiziendeuter der Ehe an, die die noch in zügelloser und ruchloser Gemeinschaft lebenden Frauen in den Wäldern verfolgten; Venus, die die Scham mit dem Gürtel bedeckt, war das schamhafte Symbol der feierlichen Ehen; die Heroen, Söhne Jupiters, waren nicht etwa die Frucht von Ehebrüchen, sondern Heroen aus gewissen und feierlichen Ehen,

die nach dem Willen Jupiters, der sich in den Auspizien offenbarte, geschlossen waren. *Omnia munda mundis et immunda immun-dis*: die Wälder und Berggipfel konnten keine Alkoven- und Bordellvorstellungen erzeugen.

Außer diesen zwei reichen Quellen der Sprachen und der Mythen erwähnt und verwendet Vico noch eine dritte, die er die Quelle der »großen Trümmer des Altertums« nennt, d. h. der von den Historikern und Dichtern aufbewahrten Erinnerungen: z. B. die ägyptische Tradition von den drei Zeitaltern der Götter, der Heroen und der Menschen; jene vier oder fünf Worte, die Homer zur »Sprache der Götter« rechnet — nämlich der ältesten Heroen, wie Vico anmerkt —; jene Namensverzeichnisse, die sich bei dem heiligen Augustin finden und die Vico — wie andere auch — dem Varro zuschrieb; und die sich auf bestimmte Bedürfnisse des natürlichen, moralischen, wirtschaftlichen und politischen Lebens der primitiven Zeiten bezogen; den Hain des Romulus, den Livius als *vetus urbes condentium consilium* definiert, und einige andere *aurea dicta* der antiken Schriftsteller. Trümmer, die bisher wertlos für die Wissenschaft gewesen waren, weil sie wüst, verstümmelt und am falschen Ort umherlagen, die jedoch, gereinigt, zusammengefügt und an ihren Platz gestellt, bedeutende Erleuchtung bieten. Auch versäumt Vico nicht auf die Denkmäler der Architektur und der Skulptur hinzuweisen — obgleich er sie nur wenig benützt und man erkennt, daß er darin im Grunde nicht allzuviel Uebung hat — indem er erklärt, daß ebenso wie für die historische Zeit die »öffentlichen Medaillen« oder Münzen die sichersten Zeugnisse sind, so für die sagenhafte und dunkle Zeit an ihrer Stelle »einige in Marmor erhaltene Spuren« zu benutzen seien, die die antiken Sitten darstellen: so z. B. die mit Hieroglyphen beschriebenen ägyptischen Pyramiden und andere Reste des Altertums, die sich überall finden, bedeckt mit ähnlichen Schriftzeichen aus plastischen Körpern. Man muß ferner darauf hinweisen, wie er sogar gelegentlich Erwägungen vorbringt, die auf technischen Beobachtungen beruhen und zu prähistorischen Schlußfolgerungen führe; wie dort, wo er sagt, daß ein erstes Zeitalter des Menschengeschlechts durch das Essen von gebratenem Fleisch gekennzeichnet ist, der nächsten und einfachsten Nahrung von allen, weil man dazu nur die Feuersglut braucht; und ein zweites Zeitalter durch den Genuß von gekochtem Fleisch, wozu man außer dem Feuer noch Wasser, den Kessel und den Dreifuß braucht.

Eine wirksame Untersuchungsmethode ist für Vico das *V e r -*

gleichen solcher Entwicklungen, von denen man eine genauere Kenntnis hat, mit denen, die nur unvollkommen oder bruchstückweise bekannt sind, was die analoge Rekonstruktion der letzteren auf Basis der ersteren ermöglicht: so daß z. B. das in der römischen Geschichte klar zutage tretende Prinzip des Heroismus dazu verhilft, die sagenhafte Geschichte der Griechen zu erklären, das Torso der ägyptischen zu ergänzen und die unbekannten Geschichten aller anderen antiken Völker zu beleuchten. Ohne die Tatsache der Uebertragungen von einem Volk auf das andere zu leugnen, spottete Vico doch über deren Mißbrauch und schwächte ihre Bedeutung für die primitiven Gemeinwesen ab, indem er an ihrer Stelle die der spontanen Entwicklungen geltend machte und sie mit der vergleichenden Methode zu rekonstruieren suchte. Diese verstand er in einer sehr weitreichenden Weise, indem er sie nämlich für anwendbar hielt, wenn das Material aus den verschiedensten Ländern und Zeiten zusammengeholt war. Um zu erklären, wie der blitzende Himmel den ersten Menschen die Idee eines Gottes eingab, erinnert er daran, daß die Eingeborenen Amerikas, als sie zum ersten Mal den Knall und die blutige Wirkung der Feuerwaffen in der Hand der Spanier erlebten, diese für Götter hielten; die Rhapsoden der homerischen Gedichte erinnern ihn an die Bänkelsänger, die auf der Mole von Neapel die Gedichte von Roland und den Paladinen vortragen; die von den Dichtern des Altertums besungenen Verwandlungen oder Metamorphosen verbindet er mit den Märchen von Menschenfressern und Feen, die die Mütter zur Kurzweil noch heute den kleinen Kindern erzählen, oder mit den Sagen, die in den mittelalterlichen Zeiten über den Zauberer Merlin verbreitet waren; die Mythologie des Herdes verfolgt er bis zu der Sitte, nach der in Florenz, zu Boccacios Zeiten, der Familienvater zu Neujahr ein Holzscheit auf dem Herd anzündete, indem er Räucherwerk hineinwarf und Wein darüber goß, und jener anderen aus Neapel, wo das Volk am Weihnachtsabend ebenfalls ein Holzscheit verbrennt; ja sogar bis zu dem Brauch, die Familien nach »Feuerherden« zu zählen, der gleichfalls im Königreich Neapel herrschte; die Schlange Python und die anderen sagenhaften Schlangen werden schließlich sogar mit der Natter der Visconti verglichen, die »die Mailänder ins Feld führt«¹⁾; und die Hieroglyphen mit den *rébus de Picardie*, die im Norden Frankreichs im Gebrauch waren.

1) *Che i Milanesi accampa*; Dante, Purg, VIII. 80.

Es wäre vergeblich, in der vorhergehenden oder zeitgenössischen Philologie nach bemerkenswerten Vorläufern all dieser negativen und positiven Grundzüge zu suchen, die Vico für die Geschichte der dunklen und sagenhaften Zeit aufstellte; denn sie sind zu tief in seinem ganzen philosophischen Gedanken verwurzelt, als daß sie einen anderen Ursprung als eben diesen Gedanken haben könnten. Die rohen Bruchstücke der antiken römischen Gesetze, Sitten und Formeln, die homerischen Gedichte, die Worte der lateinischen Sprache, mit klarem Blick betrachtet — d. h. mit jener Kraft des genialen Menschen die Dinge unmittelbar zu sehen — und von einem zum Erfassen ihrer wahren Natur durchaus disponierten Verstand ausgearbeitet — mußten in Vicos Geist gegen die gelehrte, aber farblose oder falsch gefärbte Historiographie der eigenen Zeit die gleiche Abneigung und Empörung erwecken, die ein Jahrhundert später in Augustin Thierrys Geist durch die Seiten der poetischen Prosa Chateaubriands ausgelöst wurden, die die Franken und Pharamund mit ihren ungezügelter Gebärden, mit ihren rohen und grausamen Waffen, mit ihrem schrecklichen Kriegsgeschrei und mit ihren barbarischen Gesängen schildern.

XV.

DIE HEROISCHEN GEMEINWESEN.

Genau so wie die Franken in den für jesuitische Kollegien und andere französische Schulen bestimmten Kompendien der vaterländischen Geschichte all ihre charakteristischen Züge verloren hatten und zu weisen Monarchen, frommen Königinnen und ergebener Streiter der Kirche geworden waren, so hatte man die antike und primitive Geschichte, dank der Rhetorik und den naiven Vorstellungen der Gelehrten, allmählich mit glänzenden und falschen Farben übermalt, ganz in der gleichen Art, wie damals Lebrun oder Luca Giordano ihre prunkvollen und theatralischen historischen Gemälde zu kolorieren pflegten. Könige, die weise Maßregeln ersinnen, um ihren Völkern zu helfen und doch gleichzeitig ihren Höfen den Glanz eines blühenden Adels zu erhalten, philosophische Könige, wie sie Plato vorschwebten, als er sich nach den Zeiten zurücksehnte, in denen die Philosophen regierten und die Könige philosophierten; fromme und kühne Feldherren, bereit, sich für das Allgemeinwohl zu opfern; Staatsmänner, die besondere Forschungsreisen unternahmen, um aus der Ferne

ihren harrenden Mitbürgern die vernünftigsten Gesetze mitzubringen; gute Familienväter, treffliche Mütter, kühne und gehorsame Jünglinge, verliebte und züchtige Jungfrauen, jeder einzelne die Personifikation irgendeiner Tugend, ja sogar aller Tugenden zusammen, Vorbilder der menschlichen Vollkommenheit; — diese Gestalten, durch ihr ehrwürdiges Alter geheiligt, erfüllten die Bücher und die Phantasien. Dies waren die Heroen der griechischen und römischen Geschichte; und diese prunkvolle Dekoration von bemalter oder vergoldeter Pappe mußte man erst herunterreißen und wegfegen, um dann im tiefsten Grund der Erinnerungen des Menschengeschlechts die wahren Heroen zu finden, die Heroen der Wirklichkeit, nicht der Literatur, des Lebens, nicht der Bühne; die unwissenden, abergläubischen, wilden, selbstsüchtigen Heroen, die hart waren gegen ihre Familien, grausam gegen das niedrige Volk, habgierig, wucherisch, und dennoch, ja gerade infolge eben dieser rohen Geisteshaltung, Heroen, d. h. von jener Tugend, die in den primitiven Zeiten ebenso wie die einzig mögliche auch die einzig notwendige war: der Tugend der Kraft, der Disziplin, der düsteren und intransigenten Religiosität.

Die Verfälschung des primitiven Heroen zu einem weisen und tugendhaften Menschen der zivilisierten Zeiten gipfelte, was die politische Geschichte anbetrifft, in dem Mißverständnis der drei Hauptausdrücke, die die Konstitution des Staates zusammenfassen: König, Volk, Freiheit. Da man das Wort König mißverstand, glaubte man, die ursprüngliche Staatsform sei die absolute Monarchie vom Typ des französischen Königreichs gewesen, die aufgeklärte Monarchie, die sich auf die Kräfte des Volkes stützt und die Großen des Reiches unterworfen hält; eine solche Monarchie ist jedoch ein spätes, ja sogar das letzte Erzeugnis der Geschichte. In diesen Irrtum war Jean Bodin verfallen, gegen den Vico mit Vorliebe polemisiert. Doch Bodin, der scharfsinniger als die anderen politischen Schriftsteller war, verwickelte sich in Widersprüche; denn, obwohl er in den allgemeinen Irrtum verfallen war, bemerkte er dennoch in der vermeintlichen altrömischen Freiheit die Wirkungen des aristokratischen Staatswesens und stützte deshalb sein System dadurch, daß er zwischen Staat und Regierungsform einen Unterschied machte und behauptete, Rom sei in seiner ersten Zeit ein demokratischer Staat gewesen, doch aristokratisch regiert worden; und da nicht einmal diese Stütze genügte, um die ge-

waltige Last der Tatsachen zu tragen, bekannte er schließlich, daß jene Republik ihrer Regierungsform und ihrem Staatswesen nach aristokratisch war, indem er so seiner ganzen eigenen Lehre von der notwendigen Aufeinanderfolge der Staatsformen widersprach. Die Wahrheit ist, daß die Könige jener ersten Zeiten in Rom keine Monarchen waren, ebensowenig wie in Sparta oder anderswo. Monarchische Könige, doch von einem besonderen Typ, nur Gott allein unterworfen, im Namen schrecklicher Religionen durch furchtbare Strafen gebietend, waren die *patres* oder Patrizier oder Heroen nur zur Zeit der Familienmonarchien, als jede einzelne Familie für sich lebte. Sobald aber der erste Staat entstanden war, d. h. die verschiedenen heroischen *patres familias* sich zusammengetan und auf diese Weise einen *ordo*, einen Stand, nämlich den patrizischen, gebildet hatten, waren ihre Könige nichts anderes als einer oder mehrere von ihnen selbst, einfache Beamte des Standes. So änderte Rom, als es durch eine vollkommen aristokratische Revolution die Tarquinier vertrieben hatte, seine Staatsform durchaus nicht; es behielt die Könige in den zwei Konsuln, die *reges annui* waren, zwei aristokratische Könige, denen *nihil quicquam de regia potestate diminutum*. Den gleichen Charakter hatten die zwei Könige Spartas, die wie die Konsuln verpflichtet waren Rechenschaft abzulegen und von den Ephoren zum Tode verurteilt werden konnten.

Ebenso wie man fälschlich jene Gemeinwesen für monarchisch hielt, so gab man sie fälschlich auch für demokratisch aus. Das Volk, von dem bei ihnen die Rede ist, fiel durchaus nicht etwa mit der *plebs* zusammen, ja die Plebs war nicht einmal mit inbegriffen; »Volk« war lediglich der patrizische Stand und »Freiheit« lediglich die Freiheit der Patrizier, die Freiheit der Herren; das »Vaterland« (*patria*) verdiente seinen Namen mit vollem Recht, weil es wirklich *res patrum* war, das Interesse der *patres*, der Väter, allein. Es ist lächerlich, zu denken, daß die *plebs*, ein Haufe niedrigster, wie Sklaven behandelter Tagelöhner, das Recht besessen habe den König zu wählen, und daß die *patres* sich nur vorbehalten hätten diese Wahl im Senat zu bestätigen. Die Beziehungen zwischen Patriziern und Plebejern bestanden keineswegs in friedlichem Zusammenleben, gegenseitigem Vertrauen und einträchtiger Zusammenarbeit. Nach einer Nachricht, die Vico Aristoteles zuschreibt, schwuren die Heroen einen feierlichen Eid, ewige Feinde der Plebejer zu sein: das war ihr

demokratischer Geist! Und die »römische Tugend«, die so unendlich viele glorreiche Beispiele aufweist, bietet kein einziges Beispiel von Milde gegen das niedere Volk. Brutus, der mit seinen beiden Söhnen sein Haus der Freiheit opfert; Scävola, der seine Hand ins Feuer hält und damit Porsenna in Schrecken setzt; Manlius Imperiosus, der seinem siegreich heimgekehrten Sohn wegen eines glücklich ausgegangenen Verstoßes gegen die militärische Disziplin das Haupt abschlagen läßt; Curtius, der sich in Waffen mit seinem Pferde in den verhängnisvollen Abgrund stürzt; Decius, der sich für die Rettung seines Heeres opfert; Fabricius und Curius, die das samnitische Gold und die Königreiche des Pyrrhus ausschlagen; Attilius Regulus, der in den sicheren Tod geht, um die Heiligkeit des römischen Eides zu bewahren; — was taten sie wohl für das niedere Volk? Sie bedrückten es immer mehr durch Kriege, sie stürzten es immer tiefer in Schulden, sie begruben es in den Privatgefängnissen der Adligen, wo die Plebejer wie die niedrigsten Sklaven auf den nackten Rücken geschlagen wurden? Und wehe dem Aristokraten, der sich nur im entferntesten anmerken ließ, daß er jene Uebelstände erleichtern wolle! Er wurde auf der Stelle als Rebell und Verräter angeklagt und hingerichtet; so erging es in Rom dem Manlius Capitolinus, der das Kapitol vor der Einäscherung durch die Gallier gerettet hatte und dennoch, wegen seiner demokratischen Sympathien, vom Tarpejischen Felsen herabgestürzt wurde; so erging es in Sparta — das der griechische Heroenstaat war, wie Rom derjenige der ganzen Welt — dem großmütigen König Agis, dem dortigen Manlius Capitolinus, den die Ephoren erdrosseln ließen, weil er die armen lacedämonischen Plebejer durch ein neues Schuldgesetz zu entlasten und durch ein Erbfolgesetz emporzuheben versucht hatte. Die vielgerühmte »römische Tugend« verblüfft jeden, der mit den modernen Ideen von Tugend an sie herantritt — einer Tugend, die in Gerechtigkeit und Güte allen Menschen gegenüber besteht. Wo war denn Tugend bei soviel Hochmut? Wo Mäßigkeit bei soviel Habgier? Wo Milde bei soviel Grausamkeit? Wo Gerechtigkeit bei soviel Ungleichheit?

Ebenso wie gegen die Plebejer waren die Heroen auch gegen ihre eigenen Familien äußerst hart. Die Erziehung der Kinder war streng, rau und grausam: die Spartaner schlugen ihre Kinder im Dianatempel bis aufs Blut, um ihnen die Furcht vor Schmerzen und vor dem Tode abzugewöhnen, so daß sie oft, sich vor Schmerzen windend, tot unter den Hieben ihrer Väter zusammenbrachen. In

Griechenland wie in Rom war es erlaubt, die unschuldigen, neugeborenen Kinder zu töten, im Gegensatz zu den heutigen Zeiten, wo die Liebe, mit der man die kleinen Kinder behandelt, die Zartheit der menschlichen Natur herausbildet. Die Frauen wurden mit den heroischen Brautgeschenken gekauft (woher die römische Sitte der Eheschließung *coemptione et farre* rührt, die sich als Zeremonie erhielt, und die ähnliche Sitte der alten Germanen, von der Tacitus berichtet, so daß man annehmen muß, daß sie allen barbarischen Völkern gemeinsam war); sie wurden nur aus dem natürlichen Bedürfnis gehalten, um Kinder zu zeugen, und im übrigen wie Sklavinnen behandelt, wie man das noch heute in vielen Teilen der alten Welt und fast überall in der neuen Welt sieht. Der Verdienst der Kinder, die Ersparnisse der Frauen kamen ausschließlich den Vätern und Gatten zugute.

Dieser politischen und familiären Konstitution entsprachen die Lebensgewohnheiten, die einfach, ohne Luxus und hart waren. Die Spiele waren anstrengend, wie Ringkampf und Wettlauf, um die Kräfte und den Mut zu stählen; oder gefährvoll wie Turnier und Jagd auf wilde Tiere, um an die Verachtung der Wunden und des Todes zu gewöhnen. Die Kriege wurden als Religionskriege und deshalb höchst grausam geführt. Eine Folge von ihnen war die heroische Sklaverei, in der die Besiegten für Menschen ohne Gott gehalten wurden und deshalb mit der politischen Freiheit auch die natürliche verloren. Die Fremden galten als Feinde; die ersten Völker waren höchst ungastlich. Raub zu Wasser und zu Lande war erlaubt; und Plutarch — oder vielmehr Justinus — sagt, daß die Heroen es sich zu großer Ehre anrechneten »Räuber« genannt zu werden und darin ein Lob ihrer Waffentüchtigkeit erblickten.

Es war also ein Gemeinwesen, das unmittelbar aus jenem Zeitalter der Götter hervorging, welches, wie wir wissen, die Krisis des tierischen Zustandes war. Es ging aus der Prähistorie hervor, wie man mit einem modernen Ausdruck sagen würde, und trat zum ersten Mal in die Geschichte ein, dabei sehr viel von den früheren Sitten beibehaltend, die Vico — im Gedanken an die einsiedlerischen Polypheme in den Höhlen — »cyclopische Vätergewalten« nannte. Es ging hervor aus dem goldenen Zeitalter, dem Zeitalter der Unschuld, so mild, gütig, bescheiden, duldsam und gerecht nach der Ansicht der Gelehrten und Dichter, und das doch in Wirklichkeit nur ein »Fanatismus des Aberglaubens« war, von ständiger Furcht vor der Gottheit bewegt, der man zur Versöhnung

Menschenopfer darbrachte (Spuren davon findet man bei den Phöniziern, den Skythen, den Germanen, den Völkern Amerikas und selbst bei den Römern, die sie später durch die Zeremonie, Puppen aus Binsen in den Tiber zu werfen, ersetzten): man opferte sogar die eigenen Kinder, woran unter anderem das Opfer Iphigeniens durch Agamemnon erinnert. Doch in jenem Zeitalter der Götter bildeten sich trotz dieses Aberglaubens und durch seine Hilfe die großen menschlichen Einrichtungen: der religiöse Kult mit der Weissagung durch Auspizien, die Ehen, die Begräbnisse. Ehen, Gerichtshöfe und Altäre, und das Bergen der Körper der Verstorbenen vor der schädlichen Luft und den wilden Bestien, »lehrten die menschlichen Tiere das Mitleid«, wie Foscolo später in den *Sepolcri* sagte, indem er ganz genau die Prosa Vicos in Verse übertrug. Jene »Cyclopen«, die in sich die Aemter des Königs, des Weisen — in bezug auf die Weissagung — und des Priesters vereinigten und verschmolzen, hatten ihre Wohnsitze zuerst auf den Höhen der Berge aufgeschlagen, an luftigen und deshalb gesunden Orten, an natürlich befestigten Plätzen, dicht neben den fließenden Quellen, wo die Horste der Adler und der Geier waren — derjenigen Vögel, die für die Auspizien dienten. Daher rührt die Bedeutung von Wasser und Feuer, die zu Symbolen der Familie geworden waren; und *aqua et igni* wurden die ersten Ehen geschlossen zwischen denen, die Wasser und Feuer gemeinsam hatten, d. h. zu ein und derselben Familie gehörten, so daß sie zuerst zwischen Brüdern und Schwestern zustande kommen mußten. Es war ein streng moralisches Zeitalter, dies Zeitalter der Cyclopen; wenn auch nicht so, wie die verweichlichten Dichter es sich später dachten, daß nämlich erlaubt war, was gefiel; denn jenen Menschen, die »dem Ueberdruß der Reflexion fremd waren« — wie man das auch heute noch bei den Gebräuchen der Bauern beobachten kann — gefiel nur das Erlaubte, und nur das Nützliche war erlaubt. Sie waren gerecht, von wilder Gerechtigkeit gegen ihren Gott; sie waren mäßig, weil sie aufgehört hatten sich wie Tiere zu begatten; sie waren stark, fleißig und hochherzig, wie sie es notwendigerweise unter so schwierigen und gefährlichen Lebensbedingungen sein mußten. Erst später breiteten sich jene ersten menschlichen Gruppengebilde über die Ebenen aus, die sie zu bebauen begannen; und von den Binnenländern, die sie ursprünglich bewohnten, stiegen sie allmählich zu den Küsten herab und trieben Seeschiffahrt und gründeten Kolonien.

Die Familien, die *gentes*, waren also vor den »Gemeinwesen« da, und die Gemeinwesen wurden von den in einem Stande zusammengeschlossenen *gentes* gebildet, den *gentes maiores* oder »alten Adelsgeschlechtern«, wie sie später zum Unterschied von anderen genannt wurden, die nachträglich in den Stand aufgenommen wurden — z. B. zur Zeit des Junius Brutus, um die Lücken im römischen Senat nach der Vertreibung der Könige aufzufüllen — und die ihrerseits *gentes minores* hießen. Doch jene *gentes* oder Familien hatten ein Element der Differenzierung und des Kampfes in sich. Die Familien bestanden nicht — wie man allgemein geglaubt hat, da man immer wieder den Fehler beging den alten Worten moderne Bedeutungen zu geben — nur aus Frauen und Kindern, sondern auch aus *famuli*, aus denjenigen, die, weniger stark und länger im tierischen Umherschweifen verweilend, zuletzt bei den Stärkeren, in den Burgen der *patres* Zuflucht gesucht hatten, wie die wilden Tiere manchmal, entweder vor großer Kälte oder von den Jägern verfolgt, in bewohnte Gegenden flüchten, um ihr Leben zu fristen. Sie bebauten, als Gegenleistung für den empfangenen Schutz, das Land der *patres*, an das sie gewissermaßen gefesselt und gebunden waren, weshalb sie auch *nexi* hießen; sie folgten und dienten ihnen und wurden deshalb *clientes* genannt. Das Gemeinwesen aus *famuli* und *patres* war die zweite Form menschlicher Gemeinschaft, nach der natürlichen der Ehe; und sie bildete die Lehensgemeinschaft, die man fälschlicherweise für eine Besonderheit einiger barbarischer Zeitläufte, nämlich des Mittelalters, hielt, obwohl sie in allen heroischen Gemeinwesen existierte und das ewige Prinzip der Lehen war, aus dem alle Staatswesen der Welt hervorgingen. So sagt Tacitus, von den Germanen sprechend, daß diesen *famuli* und Klienten *suum principem defendere et tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius adsignare, praecipuum iuramentum erat*, was ein ganz typisches Merkmal der Lehen ist. Uebrigens unterschieden sich die Söhne der Heroen weniger von den *famuli* als sie vielmehr mit ihnen verschmolzen: sie unterschieden sich dem Namen nach als *liberi*, aber sie verschmolzen in der gleichen gemeinsamen Verpflichtung zum Gehorsam und dem Fehlen eigener Persönlichkeit.

Die Notwendigkeit sich gegen die oft meuternden *famuli* zu schützen, führte zur gegenseitigen Verbindung der *patres*, zum patrizischen Stand und zum heroischen Gemeinwesen. In jenem Gemeinwesen bildeten die *famuli* die erste *plebs*, ohne

Bürgerrecht, weil sie ja keine Bürger waren, ohne feierliche Ehen, weil die Auspizien nur den *patres* zustanden, ohne das Recht zu testieren, weil die Testamente politischen Herrschaftscharakter hatten und bewahrten. Und deshalb waren sie von den Kuriatkomitien ausgeschlossen, die von den *patres* unter den Waffen abgehalten wurden und die sich später nur zur Verhandlung von religiösen Fragen erhielten; in jenen ersten Zeiten betrachtete man überall — in Rom ebenso wie in Aegypten oder in Germanien — auch die weltlichen Fragen als religiöse. Die Könige der Patrizier, die wir Beamten des Standes nannten, waren deshalb in erster Linie ihre Führer und Hauptleute im Widerstand gegen die *famuli* oder Plebejer.

Aber die Heroen sorgten für die Festigkeit ihres Standes nicht durch gewaltsamen Widerstand allein; und ebenso wie sie, die Alleinherrscher in ihren Familien waren, bei der Unterwerfung unter die höhere Herrschaft des Standes eine Art von *adligen* oder *bewaffneten Lehen* bildeten, so gestanden sie den *famuli*, um sie in irgendeiner Weise zu befriedigen und im Gehorsam zu halten, eine Art von *Bauernlehen* zu, ohne sie jedoch als Bürger aufzunehmen. Der Ursprung des Eigentums erscheint so ganz anders als in jener poetischen Verklärung, wo die Menschen, geschmückt mit den Tugenden des goldenen Zeitalters, als die Gerechtigkeit auf Erden wohnte, in weiser Voraussicht der Unzuverlässigkeiten, die aus einer Gütergemeinschaft entstehen könnten, friedlich die eigenen Schiedsrichter beim Abstecken der Grenzen der Felder gewesen wären, indem sie zu verhindern suchten, daß die einen lauter fruchtbare Ländereien, die anderen lauter unfruchtbare erhielten, die einen vollkommen dürr und andere allzu wasserreiche; ebensowenig Ähnlichkeit hat er mit dem »philosophischen« Ursprung, einer freiwilligen Unterwerfung unter die Weisen, und schließlich mit jenem von »politischen Verbrechern« ausgedachten, die das Eigentum aus der Gewalt entstehen lassen. — Die Zubilligung von Bauernlehen, die man als das erste *Agargesetz* bezeichnen kann, unterschied drei Arten von Eigentum, das bonitarische oder Eigentum nur am Ertrag, das den Plebejern von den Patriziern zugebilligt wurde, das quiritarische oder *adlige*, das die bewaffneten *patres* für sich behielten, und das *dominium eminens*, das der ganzen Klasse, nämlich dem ganzen patrizischen Staate, zustand. Und weil auf dem Reichtum die Macht des Standes beruhte, suchten die hero-

ischen Staatswesen den Reichtum bei den Adligen zu erhalten und nach Kräften zu verhindern, daß die Plebejer reich würden: sie nahmen im Kriege — das ist der politische Grund der »römischen Milde« — den Besiegten nur die Waffen ab und ließen ihnen das bonitarische Eigentum ihrer Ländern unter einem erträglichen Tribut. Aus dem gleichen Grunde suchten die Patrizier Kriege nach Möglichkeit zu vermeiden, damit die Masse der Plebejer sich nicht an den Kampf gewöhnte und dadurch gefährlich wurde.

Auch die Gesetze verloren nur langsam ihren gewaltsamen Charakter und bewahrten überall Spuren und Erinnerungen daran. In den heroischen Staatswesen — so behauptet Vico, vielmehr läßt er Aristoteles es behaupten — gab es zuerst keine Gesetze, um die Beleidigungen zu bestrafen und die privaten Missetaten wieder gutzumachen; daraus ergab sich, da die gerichtlichen Gesetze fehlten, die Notwendigkeit der Duell e und der R e p r e s s a l i e n , die die Sitten des Zeitalters der Unschuld oder der Götter fortsetzten. Die Dichtung und die Geschichte beschreiben uns einige von diesen Duellen, die Waffenurteile waren, wie das zwischen Menelaus und Paris unter den Mauern Troias und das der Horatier und Curiatier zwischen Rom und Alba. Es war ein Ratschluß der göttlichen Vorsehung, damit bei barbarischen und geistig beschränkten Volksstämmen, die der Vernunft nicht zugänglich waren, nicht ein Krieg den anderen nach sich ziehe und Recht und Unrecht in gewisser Weise durch den Glauben an die Gunst oder Feindschaft der Götter, je nach Sieg oder Niederlage, entschieden würde.

Zugleich mit den Waffenurteilen und später gab es Urteile mittels Wortformeln, die wegen der religiösen Verfassung der Geister mit der höchsten Gewissenhaftigkeit angewandt und eingehalten wurden, wobei man darauf achtete, auch nicht einen Buchstaben an ihnen zu ändern (*religio verborum*). Horatius, der wegen der Tötung seiner Schwester dem Gesetz »*horrendi carminis*« verfiel, konnte nicht von den Decemvirn freigesprochen werden, obwohl sie ihn für unschuldig hielten; und das Volk sprach ihn — wie Livius berichtet — *magis admiratione virtutis quam iure causae* frei. Auch später hielt das römische Recht so sehr an dieser sorgfältigen Beobachtung der Worte fest, daß es gerade dadurch mehreren Komödien von Plautus den Stoff lieferte, wo die Kuppler von verliebten jungen Leuten hereingelegt werden, indem diese sie mit irgendeiner Gesetzesformel zu Fall bringen.

Das private Recht entsprach vollkommen der ökonomischen Konstitution jener Gesellschaft, die ganz und gar Naturalwirtschaft war, auf die notwendigen Dinge des Lebens beschränkt, ohne den Gebrauch des Geldes zu kennen; und deshalb kannte das Recht die Kontrakte nicht, die man später als durch bloße Einigung zustande gekommene bezeichnete. Alle Schuldverhältnisse wurden mit der Hand bekräftigt, die ersten Käufe waren Tauschgeschäfte, die Hausmieten bestanden im Grundzins des Baulandes, die Pacht landwirtschaftlichen Bodens war Emphytheuse; Sozietät und Auftrag waren unbekannt.

Die Stoffgebundenheit der ersten Kontrakte und die Gewalttätigkeit der ersten Prozesse wurden allmählich gemäßigt und verwandelten sich zum S y m b o l. Wie die erdichtete Gewalt der Hochzeitsriten an die wirkliche Gewalt erinnerte, mit der die Giganten die ersten Frauen in die Höhlen schleppten, so waren die Zeremonien der *mancipatio*, der *usucapio* und der *reivindicatio* ursprünglich gleichfalls tatsächlich ausgeführte Akte gewesen. Die *mancipatio* wurde, wie schon gesagt, tatsächlich mit der Hand, d. h. mit wirklicher Gewalt ausgeübt (z. B. bei der *occupatio*, der ersten Quelle alles Eigentums); die *usucapio* bestand in der ständigen körperlichen Behauptung der in Besitz genommenen Gegenstände; die *reivindicaciones* waren Zweikämpfe und die *condictiones* private Repressalien. Sie wurden später zu Zeremonien oder M y t h e n: die *mancipatio* zu einer zivilrechtlichen Uebergabe mit feierlichen Akten und Worten (*si quis nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita ius esto*); die *usucapio* zu einem Besitz, den man mit dem Geiste zu behaupten fingierte; die Repressalien zu persönlichen Aktionen mit der Feierlichkeit der Anzeige oder Ankündigung an den Schuldner. Es begaben sich auf den Marktplatz soviele Masken, als es P e r s o n e n gab, und unter der Maske eines Familienvaters verbargen sich alle Söhne und Knechte des Hauses. An Stelle der abstrakten Formen, die noch fehlten, hatte man körperlich belebte Formen: die Erbschaft z. B. wurde als Herrin der Erbgüter erdichtet und in jedem einzelnen Erbgegenstand erkannte man sie ganz wieder; die Idee des unteilbaren Rechts materialisierte sich in der Erdscholle, die dem Richter mit der Formel *hunc fundum* vorgezeigt wurde. Jene alte Jurisprudenz war ganz d i c h t e r i s c h: sie erdichtete Geschehenes als nicht geschehen, die noch Ungeborenen als geboren, die Lebenden tot, die Toten lebendig in ihrer liegenden Erbschaft. Sie führte viele

leere Masken ohne Subjekt ein (*iura imaginaria*), von der Einbildung erdichtete Rechte; und die Formeln, mit denen die Gesetze sprachen, hießen wegen ihrer fest umgrenzten Maße von ganz bestimmten Worten *carmina*. Die Bruchstücke der zwölf Tafeln enden, wenn man sie genau betrachtet, im größten Teil ihrer Kapitel in adonischen Versen, die die letzten Ueberreste heroischer Verse sind; und Cicero begann, um es nachzuahmen, einen Paragraphen in der Schrift *De legibus* mit dem Verse: *Ad Divos adeunto caste, pietatem adhibento*. Bei demselben Cicero gelang es Vico zu finden, daß die römischen Kinder beim Gehen die Zwölftafelgesetze sangen, *tamquam necessarium carmen*; das gleiche fand er bei Aelian über die Kinder auf Kreta und die Gesetze des Minos; bei anderen Autoren fand er, daß die ägyptischen Gesetze, einer Ueberlieferung zufolge, »Gedichte der Göttin Isis« waren, und daß in Versen oder rhythmischer Prosa jene Gesetze abgefaßt waren, die Lykurg den Spartanern und Drakon den Athenern gab. Das ganze antike römische Recht war ein »ernstes Gedicht« oder — wie Vico an einer anderen Stelle sagt — *poema quoddam dramaticum Romanorum*, das von den Römern auf dem Forum vorgetragen wurde; und die antike Jurisprudenz war eine **s t r e n g e P o e s i e**.

Diese dichterische Atmosphäre der heroischen Gemeinwesen und dieser metrische Charakter ihrer Sprachen werden durch viele Zeugnisse und Dokumente, Beobachtungen und Vermutungen von Gelehrten, Berichte von Reisenden und Missionaren bestätigt. Die Hebraisten sind verschiedener Meinung darüber, ob die hebräische Dichtung aus Metren oder aus Rhythmen besteht; doch Flavius Josephus, Origenes und Eusebius — sagte Vico, indem er sich eine Behauptung des heiligen Hieronymus aneignete — treten für die Metren ein und der heilige Hieronymus war sogar der Ansicht, daß das Buch Hiob größtenteils im heroischen Versmaß geschrieben sei. Die Araber, die die Buchstaben nicht kannten, bewahrten ihre eigene Sprache dadurch, daß sie ihre nationalen Gedichte auswendig konnten, bis zur Zeit, als sie die östlichen Provinzen des Griechischen Reiches überschwemmten. In Versen schrieben die Aegypter die Erinnerungen an die Toten auf; in Versen zeichneten die Perser und die Chinesen ihre erste Geschichte auf; in Versen ebenfalls — nach Tacitus — die Germanen und — nach einer Behauptung des Justus Lipsius — die Indianer; und da das erste dieser beiden Völker erst sehr spät mit den Römern bekannt wurde und das zweite erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit den Europäern, hat man allen

Grund, dasselbe auch bei allen anderen barbarischen Nationen des Altertums und der Neuzeit zu vermuten.

Der erste Vers, der sich nicht nur bei den Griechen, sondern bei den Assyriern, den Phöniziern und den Aegyptern findet, war der heroische; und wegen der Schwerfälligkeit der Geister und der sprachlichen Unbehilflichkeit mußte er zuerst als Spondäus entstehen; erst späterhin, als Geist und Sprache leichter beweglich wurden, nahm er den Daktylus auf. Noch später, als Sprache und Geist immer mehr an Beweglichkeit gewannen, entstand der jambische Vers — der »schnellfüßige«, wie Horaz sagt — der unter allen der Prosa am ähnlichsten ist; so daß die ersten Prosaiker, die vor Gorgias lebten, fast poetische, d. h. jambische Metren benützten und die Prosa häufig in diese überging. In Iamben war die Tragödie verfaßt, der jener Vers von Natur aus zukam, weil er dazu geschaffen war, den Zorn auszutoben — so soll Archilochos ihn erfunden haben, um seinem Zorn gegen Lykambes Luft zu machen —; und wenn die Komödie später auch den Iambus benützte, so tat sie dies aus einer »leeren Nachahmung«, nicht weil er ihr ebenso natürlich war wie der Tragödie.

Nicht nur wegen ihres metrischen Charakters waren die ersten Sprachen jener Gemeinwesen dichterisch, sondern weil sie sich zusammensetzten aus wirkungsvollen Metaphern, lebendigen Bildern, evidenten Aehnlichkeiten, treffenden Vergleichen, aus Ausdrücken, die den Wirkungen oder den Ursachen, den Teilen oder dem Ganzen entnommen sind, aus Ellipsen oder lückenhaften Wortwendungen, aus Pleonasmen oder gehäuften Redensarten, aus Onomatopoesie oder stimmlicher Lautnachahmung, aus Abkürzungen, aus Wortverbindungen, aus detaillierten Umschreibungen, aus bezeichnenden Beiworten, syntaktischen Verdrehungen und Episoden. Alle diese Arten sich verständlich zu machen wurden von Leuten erfunden, die die eigentlichen Worte nicht kannten oder denen beim Sprechen mit anderen keine Worte zur Verfügung standen, die beiden Teilen verständlich waren. Die Episoden sind in der Tat charakteristisch für die Unwissenden und die Frauen, die nicht verstehen aus den Dingen das auszuwählen, was sie brauchen, und wegzulassen, was nicht zu ihrer Absicht gehört; das gewundene Reden ist eine natürliche Erscheinung bei jemand, der nicht versteht bzw. verhindert ist, sich vollständig zu erklären, wie man bei zornigen und empörten Leuten bemerken kann, die den Nominativ und den Obliquus bevorzugen und die Verben fort-

lassen. Sogar die einzelnen Worte jener Sprachen enthalten in ihrem Ueberfluß an Diphthongen noch eine Spur des Singens, aus dem das Sprechen entstand; darum gibt es so viel Diphthonge in der griechischen und der französischen Sprache, die schnell und vor der Zeit aus der spontanen Periode in die reflexive übergingen. Einen Schatz an heroischen Formen muß die deutsche Sprache bieten, mit ihrem Reichtum an zusammengesetzten Wörtern, die die griechischen so glücklich übersetzen, und mit ihrer Syntax, die ebenso kompliziert ist im Verhältnis zur lateinischen wie diese im Vergleich zur griechischen. Wenn die deutschen Sprachgelehrten — wiederholt Vico mehrmals, mit sehnsüchtigem Blick nach dem ihm verschlossenen Bereich der Germanistik — sich bemühen würden, die Ursprünge ihrer Sprache mit Hilfe der Prinzipien der Neuen Wissenschaft zu finden, so würden sie sicher wunderbare Entdeckungen machen.

Poetisch oder besser gesagt mythisch war bei jenen Gemeinwesen auch das Weltbild und poetisch die Geschichte, die sie von sich selbst, d. h. von ihren Ursprüngen, ihren Kämpfen und ihren Schicksalen erzählen; ja es gehen sogar, wie wir schon sahen, ihre poetischen Vorstellungen von einer Gesellschaftsgeschichte ihren kosmologischen, physischen und psychologischen Vorstellungen voraus. Unter strikter Anwendung dieses Kriteriums entwickelte Vico seine *n a t ü r l i c h e T h e o g o n i e*, wie sie natürlich in der Phantasie der Menschen bei Gelegenheit gewisser menschlicher Notwendigkeiten und Bedürfnisse entstanden war: die Genesis der zwölf *Dei maiores* oder jener Götter, die die *gentes maiores* erdichteten und zum größten Teil mit sich brachten, als sie die Städte gründeten. Jupiter oder der Himmel war, mit seiner Zeichensprache in den Blitzen, der Urheber der ersten Familiengesetze; Juno symbolisierte die Hochzeitsfeier; Diana die Keuschheit der Ehe; Apollo die politische Erleuchtung; Vulkan, Saturn und Cybele das zur Rodung der Wälder angelegte Feuer, die Saat und den Ackerbau; Mars den heroischen Kampf *pro aris et focis*; Venus die bürgerliche, politische Schönheit. Neben dieser »himmlischen« Venus entstand eine plebejische Venus, deren Sinnbild die Tauben waren, nicht etwa als Zeichen inniger Liebe, sondern weil sie *degeneres* waren, niedrige Vögel im Vergleiche zu den Adlern; und eine doppelte Bedeutung, eine patrizische und eine plebejische, wurde ebenso dem Vulkan und dem Mars beigelegt. In den zwölf *dei maiores* begannen die stürmischen Beziehungen

der *patres* zu den *famuli* sich wiederzuspiegeln, auf deren Kämpfe und Leiden die Mythen von Tantalus, Ixion und Sisyphus anspielen. Der mit Antäus ringende Herkules — dessen zwölf Taten poetische Geschichtsdarstellungen der zwölf verschiedenen Zeitalter sind — ist ein Charakter der Adligen in den heroischen Gemeinwesen, Antäus ein Charakter der aufsässigen *famuli*, die in die ersten, auf den Höhen gelegenen Gemeinwesen gebracht — Antäus wird von Herkules in die Luft gehoben — besiegt und an die Erde gefesselt, d. h. zum Sklavendienste gezwungen werden. Die Geburt der zehnten Gottheit, Minerva, drückt die Schwächung oder Verminderung der heroischen Macht aus; denn der plebejische Vulkan — die empörten *famuli* — spaltet Jupiter mit einem Beil — einem zu Sklavenhandwerken dienenden Werkzeug — das Haupt. Merkur seinerseits stellt die Ueberlassung des bonitarischen Eigentums an die Plebejer dar und die Aufrechterhaltung des quiritarischen bei den *patres*. Die letzte der zwölf Gottheiten, Neptun, entstand zur Zeit, da die Volksstämme zu den Küsten herabstiegen und die Sagen von Minos, von den Argonauten, vom troianischen Krieg, von der Heimkehr des Odysseus, von Europa und dem Stier, vom Minotaurus, von Perseus und von Theseus erinnern an die Kolonien und die Seeräuberfahrten.

Die Mythologisierung der Historie geht auch nach der Gründung der Städte weiter. Und wenn die Gründer der Gesittung, wie Zoroaster oder die beiden Mercurii Trismegisti, Orpheus oder Confucius auch nicht eigentlich Götter sind, so sind sie doch poetische Charaktere. Aesop ist ein Charakter der *socii* oder *famuli* der Heroen und wurde deshalb häßlich oder jeder bürgerlichen Schönheit (*honestas*) bar genannt; und die Aesopische Fabel von der Gesellschaft mit dem Löwen läßt ganz deutlich das wirkliche Wesen der Gemeinschaft der Heroen mit den *famuli* durchblicken, die wohl an den Mühsalen Teil hatten, nicht aber an der Beute. Drakon, von dem man aus der griechischen Geschichte lediglich weiß, daß er äußerst strenge Gesetze auferlegte, symbolisiert die Grausamkeit der Heroen gegen die *famuli*. Solon war entweder ein Parteiführer der *plebs* von Athen oder geradezu ein Symbol der Plebejer selbst, betrachtet unter dem Gesichtspunkt ihrer politischen Forderungen. Pythagoras und die Pythagoräer bildeten nicht etwa eine Sekte von erhabenen Philosophen, sondern die politische Sekte der *nobiles*, die nach dem Versuch, ihre Staaten aus demokratischen in aristokratische zu verwandeln, alle in Stücke gehauen wurden.

Poetische Charaktere sind in der römischen Geschichte Romulus, dem alle Gesetze über die Stände zugeschrieben wurden; Numa, der Urheber der Gesetze über die religiösen Dinge und die göttlichen Zeremonien, Tullus Hostilius, der Urheber der Gesetze und Vorschriften über das Militärwesen; Servius Tullius, der Erfinder des *census* (der im Gegensatz zur historischen Wahrheit die Grundlage des demokratischen Staatswesens gebildet haben soll, während er doch die Grundlage des aristokratischen war); Tarquinius Priscus, der die Feldzeichen und Wappen einführte; endlich wurden auch die Decemviren und die zwölf Tafeln — über die Vico eine besondere Abhandlung schrieb — zu poetischen Charakteren, weil auf diese Ereignisse und Persönlichkeiten sehr viele spätere, der Gleichheit und Freiheit dienende Gesetze zurückgeführt wurden.

So hatten, bevor die Philosophen die Sagen auszuarbeiten begannen und in der Illusion, sie zu interpretieren, tatsächlich neue Sagen schufen — wie Plato z. B. in Jupiter die Idee seines alles durchlaufenden und alles durchdringenden Aethers einführte; andere in der aus dem Haupt Jupiters entspringenden Minerva die ewige in Gott selbst gezeugte Idee Gottes versinnbildlicht sahen, im Gegensatz zu den Ideen, die Gott in den Menschen geschaffen hat, oder im Chaos und im Orkus die Verwirrung und Vermengung der allgemeinen Samen der Natur und den Urstoff der Dinge — die theologischen Dichter darin ihre Ideen ausgedrückt, die wenig oder gar nicht metaphysisch und physisch waren und alle von menschlichen und politischen Vorfällen genährt wurden. Das Chaos der theologischen Dichter war die Verwirrung und Vermischung der menschlichen Samen im Zustand der ruchlosen Frauengemeinschaft: verworren, weil es nicht durch Gesittung geordnet war, dunkel, weil ohne politische Erleuchtung. Der Orkus, ein formloses Ungeheuer, verschlang alles, weil die Menschen in jener Gemeinschaft keine Menschenformen hatten und vom Nichts verschlungen wurden, indem sie, bei der Ungewißheit ihrer Nachkommenschaft, nichts von sich hinterließen. Die vier Elemente der Welt entsprachen den vier Elementen des sozialen Lebens: die Luft, wo Jupiter blitzte, das Wasser der fließenden Quellen, das Feuer, in dem die Wälder verbrannt wurden und die Erde, auf der die menschliche Arbeit vor sich ging. Das Sein und das Bestehen wurden, das erstere im Sinn von »Essen« — so sagen die Bauern noch heute, um auszudrücken, daß ein Kranker noch lebt: »Er ißt!« — und das letztere im Sinn von »Auf seinen Sohlen

stehn« aufgefaßt. Das Gefüge der Körper wurde auf feste und flüssige Bestandteile zurückgeführt, die Seele auf die Luft, die Zeugung auf das *concupere* oder *concapere*, d. h. auf das Erfassen der Körper ringsumher, das Besiegen ihres Widerstandes und ihre Angleichung und Anpassung an die eigene Natur; und alle inneren Funktionen der Seele auf das Haupt, die Brust und das Herz.

Eng, weil auf das Leben jener Gemeinwesen beschränkt, waren die kosmographischen Vorstellungen. Der erste Himmel war nicht höher gelegen als die Gebirgshöhen, von denen die Giganten die Blitze herniederfahren sahen; die Unterwelt war nicht tiefer als eine Grube, nahm erst allmählich an Ausdehnung zu und wurde tief in die Täler verlegt, als Gegensatz zum Himmel, d. h. zu den Berggipfeln; die Erde war identisch mit den Grenzen der bebauten Felder. Mit dem Fortschritt der Zeiten rückte der Himmel, als ein Gegenstand der Betrachtung für die Weissagung, immer höher und mit ihm auch die Götter und die Heroen, die zu den Planeten und Sternbildern versetzt wurden; und so entstand die poetische Astronomie. Gleichfalls poetisch war die primitive Chronologie, in der die Jahre nach den Getreideernten gezählt wurden, wie aus den Vergilversen: *Post aliquot mea regna videns mirabor aristas* und *tertia messis erat* hervorgeht, und auch aus dem heute noch üblichen Brauch der Toskanischen Bauern, die statt »drei Jahre« sagen: »Wir haben dreimal gemäht.« Die geographische Kenntniss ging nicht über das von jedem einzelnen Volk bewohnte Land hinaus; und das ist der Grund, weshalb die Völker, wenn sie sich in fremde und ferne Länder begaben, den neuen Städten und den neuen Bergen, Hügeln, Meerengen, Inseln und Vorgebirgen die gleichen Namen gaben, die die ihres Heimatlandes hatten. Asien oder Indien war zuerst für die Griechen der östliche Teil Griechenlands selbst, Europa oder Hesperien der westliche, Thracien oder Skythien der nördliche; Mauretanien — von dem Vico den Namen Morea ableitete — den südlichen.

Doch wir werden keine weiteren Einzelheiten wiedergeben — haben wir doch schon so viele weggelassen — weil nicht in den einzelnen Determinationen der Wert des Bildes steckt, das Vico vom heroischen Zeitalter entwirft. Etymologien, Interpretationen von Mythen, Genesis und chronologische Aufeinanderfolge der Gottheiten, Genesis und Aufeinanderfolge der phonetischen, metrischen oder stilistischen Formen, all diese Dinge sind, einzeln be-

trachtet, anfechtbar und stützen sich alle oder fast alle auf etwas brüchige wissenschaftliche Fundamente — doch aus ihrer Gesamtheit strömt eine Wahrheit, die über die einzelnen Behauptungen hinausgeht. In ihrer Gesamtheit stellen sie die gewaltige Bemühung dar, eine Form der Gesellschaft und der Menschheit zurückzurufen, die ohne Zweifel noch in den Erinnerungen und in den erhaltenen Monumenten fortlebt und noch da und dort fragmentarisch in einigen Teilen der modernen Welt erkennbar ist, die jedoch Jahrhunderte lang und noch zu Vicos Zeiten gewissermaßen unter einem Haufen fremder Bilder, herkömmlicher Paradigmen und mannigfacher Vorurteile begraben war, die die Erkenntnis ihrer ursprünglichen Züge verhinderten.

XVI.

HOMER UND DIE PRIMITIVE POESIE.

Der Dichter der heroischen Gesellschaft war Homer; und da er dies war, konnte er nicht jene tiefe Weisheit, jene erlesene und erhabene Moralität, jene höchste Erfahrung in allen hochentwickelten Wissenschaften und Künsten besitzen, die die antiken Philosophen und Schriftsteller ihm angedichtet haben und die ihm die allgemeine Meinung der Schriftsteller und Kritiker des 18. Jahrhunderts noch immer zuschrieb.

Welch ein wunderlicher Philosoph wäre Homer gewesen, wenn er ein Philosoph gewesen wäre; welch ein törichter Gründer der griechischen Gesittung, wenn er eine Gesittung zu begründen beabsichtigt hätte! Sein Jupiter beruft sich auf die Gewalt, auf die rohe Gewalt, als Maßstab der Ehrfurcht, die man vor ihm haben sollte; seine Minerva wirft Venus zu Boden und verwundet Mars mit einem Stein; Mars seinerseits nennt sie eine freche Fliege; Juno entreißt Diana den Köcher und zerschlägt ihn auf ihrem Rücken; ein einfacher Sterblicher, Diomedes, verwundet Venus und Mars. Die Heroen Achilles und Agamemnon überhäufen einander mit Beschimpfungen, wie sie heute kaum die Bedienten im Lustspiel aussprechen würden; und sie streiten sich in der rohesten Weise um Briseis und Chryseis. Sie sind so grausam, daß sie die Leichen ihrer Feinde den Hunden und Raben zum Fraße überlassen; so unmäßig im Genuß, daß sie sich betrinken. Tiefe des Verstandes, seelisches Feingefühl und geistiges Gleichgewicht würde man vergebens in all ihren Handlungen und Gefühlen suchen. Die Heroen

zeigen sich im Gegentheil sehr kurz von Verstand, voll ausschweifender Phantasie, gewaltsamer Leidenschaftlichkeit, gemein, plump, roh, wild, stolz, mißtrauisch und starrköpfig in ihren Vorsätzen, und dabei doch äußerst veränderlich bei jedem neuen Eindruck, der sich ihnen bietet. Auch das kann man am besten mit der Psychologie der Bauern vergleichen, die sich, wie man täglich beobachtet, von jedem vernünftigen Argument, das man ihnen sagt, umstimmen lassen, aber wegen ihrer schwachen Vernunft den Gedanken, mit dem man sie überzeugt hat, gleich wieder fallen lassen und darum leicht zu ihrem ersten Vorsatz zurückkehren. In ähnlicher Weise beruhigen sich die homerischen Heroen manchmal bei dem ersten Wort, das sie entgegnen hören; ein anderes Mal, mitten im heftigsten Zorn, lösen sie sich plötzlich bei der Erinnerung an etwas Trauriges in die bittersten Tränen auf; oder sie vergessen, vom tiefsten Kummer bedrückt, wenn sich ihnen irgend etwas Freudiges darbietet — wie Odysseus beim Mahl des Alcinous — ganz und gar ihr Weh und überlassen sich völlig der Heiterkeit; oder sie verfallen, während sie eben noch ganz still und ruhig waren, bei dem unschuldigen Wort eines anderen, das ihnen gerade nicht in die Laune paßt, in solch blinden Zorn, daß sie den, der es ausgesprochen hat, auf der Stelle mit dem gräßlichsten Tod bedrohen. Auch die Tugenden, die ihnen in höchstem Grade eigentümlich sind, ihr offenes, starkes, großherziges und edles Gemüt, besitzen denselben Charakter der Leidenschaftlichkeit und Ueberlegtheit.

Der Held der Helden, Achill, der die Gesicke Troias in sich trägt, freut sich, daß alle Griechen, von Hektor kläglich geschlagen, dem Untergang entgegengehn, weil Agamemnon ihm eine private Beleidigung angetan hat — die ihm, so schwer sie auch war, nicht das Recht gab sie mit dem Untergang des Vaterlandes und seines ganzen Volkes zu rächen. Und er läßt sich nur bewegen ihnen seinen Beistand zu leihen, um einem privaten Schmerz genugsutun, daß nämlich Hektor seinen Patroklos getötet hatte. Und wenn er wenigstens in jene äußerste Empörung aus leidenschaftlicher Liebe oder aus Eifersucht geraten wäre! Doch für die ihm von Agamemnon geraubte Briseis — um deren willen er solchen Lärm macht, daß Erde und Himmel voll davon sind, und daß es der ganzen Ilias den Stoff liefert — zeigt Achill im ganzen Verlauf des Gedichtes auch nicht einen Funken von liebender Zuneigung; genau so wie auch Menelaus nicht das leiseste Zeichen von Liebe zu der ihm

geraubten Helena gibt, für die er ganz Griechenland gegen Troia aufbietet, und auch nie von Eifersucht gequält wird, weil Paris sie besitzt. Ohne jedes Gefühl von Menschlichkeit gibt Achill dem Hektor, der mit ihm über sein Begräbnis verhandeln will, falls er im Kampfe fallen sollte, ohne an die Gleichheit des Ranges und den alles gleichmachenden Tod zu denken, die wilde Antwort: »Wann jemals haben die Menschen mit den Löwen Verträge geschlossen, oder wann jemals waren die Wölfe und die Schafe eines Sinns?« »Nein, im Gegenteil« — fügt er hinzu —, »wenn ich dich getötet habe, will ich dich nackt, an meinen Wagen gebunden, drei Tage lang um die Mauern Troias schleifen« — was er dann auch wirklich tat — »und dich endlich meinen Jagdhunden zum Fraße vorwerfen.« Und dies hätte er ebenfalls getan, wenn der unglückliche Vater Priamus nicht zu ihm gekommen wäre, um seinen Leichnam auszulösen. Doch selbst bei jener höchst rührenden Begegnung — fährt Vico, den homerischen Text nach seiner Weise ein wenig umbiegend, fort — vergaß er, nachdem er Priamus, der nachts unter Merkurs Schutz ganz allein mitten durch das Lager der Griechen hindurchgeschritten war, in seinem Zelte empfangen und zum Mahle zugelassen hatte, um eines einzigen Wortes willen, das dem Munde des unglücklichen Greises aus Herzeleid über den Verlust eines so tapferen Sohnes unversehens entschlüpfte, die heiligsten Gesetze der Gastfreundschaft, ließ sich nicht zurückhalten durch das Vertrauen, in dem Priamus sich ganz in seine Hände gegeben hatte, wurde nicht bewegt durch die vielen und schweren Leiden eines solchen Königs, durch das Mitleid mit einem solchen Vater, durch die Ehrfurcht vor einem solchen Greise, dachte nicht an das gemeinsame Schicksal, das ihn am meisten zur Barmherzigkeit hätte stimmen müssen, sondern verannte sich in einen bestialischen Zorn und drohte, er wolle ihm das Haupt abschlagen! Und über den Raub der Briseis beruhigt er sich nicht einmal im Tode, bis die unglückliche schöne königliche Jungfrau Polyxena, aus dem zugrunde gerichteten Hause des eben noch reichen und mächtigen Königs Priamus nun eine elende Sklavin, auf seinem Grabe geopfert wird und seine rachedürstende Asche den letzten Tropfen jenes unschuldigen Blutes getrunken hat. Und in der Unterwelt gibt Achill dem Odysseus auf die Frage, ob er dort gerne sei, zur Antwort: »Er wolle gern der niedrigste Sklave sein, aber leben.« — Dies ist der Held, den Homer mit dem ständigen Attribut »untadelig« (*ἀνίκητος*) den griechischen Völker-

schaften als Muster der heroischen Tugend preist. Einen solchen Helden, dessen ganze Vernunft in der Spitze seiner Lanze liegt, kann man nur als einen hochmütigen Menschen betrachten, der, wie man heute sagen würde, keine Fliege ungestraft an seiner Nasenspitze vorüberläßt.

Ebenso wie die erhabensten Charaktere Homers unserer gesitteten Natur widerstreiten, so stammen die Vergleiche, deren er sich bedient, von wilden Tieren und anderen wilden Dingen. Und ebenso wie man wegen der Sitten, die er darstellt — den Sitten von Menschen, die in der Schwäche ihres Geistes wie Kinder, in der Stärke ihrer Phantasie wie Frauen, in der leidenschaftlichen Glut ihres Zornes wie äußerst heftige Jünglinge sind — und wegen der Ammenmärchen, von denen die Odyssee erfüllt ist, Homer keine geheime Weisheit zugestehen kann, so deutet seine Meisterschaft in grauvollen Vergleichen sicher nicht auf einen durch Philosophie gemäßigten und kultivierten Geist. Auch konnte in einem durch die Philosophie menschlich und mitleidsvoll gewordenen Gemüt sich nicht jener schreckliche und wilde Stil bilden, mit dem er soviel blutige Schlachten und so viele verschiedenartige und ungewöhnlich grausame Todesarten beschreibt, die besonders in der Ilias den erhabenen Eindruck bewirken.

Doch wer war in Wirklichkeit Homer? Was sagen die antiken Schriftsteller über ihn, was läßt sich aus seinen Gedichten entnehmen? Beim vorurteilslosen Lesen der Ilias und der Odyssee begegnen uns auf Schritt und Tritt störende Sonderbarkeiten und Widersprüche. Widersprüche in den Sitten, die aus ganz verschiedenen Zeiten zu stammen scheinen: da sieht man auf der einen Seite Achill, den Helden der Gewalt; auf der anderen Odysseus, den Helden der Weisheit; einerseits barbarische Rohheit, Unkultur und Grausamkeit, andererseits den Luxus bei Alcinous, das angenehme Leben der Calypso, die Vergnügungen der Circe, die Gesänge der Sirenen, die Kurzweil der Freier, die die keuschen Frauen wie Penelope versuchen und bestürmen; einerseits ländliche und rauhe Sitten, andererseits Spiele, prächtige Gewänder, erlesene Speisen, die Kunst des Basreliefs und des Metallgusses; einerseits eine streng heroische Gesellschaftsordnung, andererseits schon beinahe Andeutungen von Volksfreiheit. Diese zarten Sitten harmonieren schlecht mit den anderen rohen und grausamen, die gleichzeitig von denselben Helden berichtet werden, besonders in der Ilias. Verlegt man sie alle zusammen in eine Zeit, so wirken sie völlig

unvereinbar: von den Sitten des troianischen Zeitalters springt man ohne Uebergang auf die zur Zeit Numas über, so daß man, *ne placidis coeant inmitia*, gezwungen ist anzunehmen, daß die beiden Gedichte in verschiedenen Zeiten und von mehreren Händen ausgearbeitet und zusammengefügt wurden. Widersprüche gibt es auch bei den geographischen Anspielungen, die uns ebenfalls in verschiedene und entfernte Erdstriche verschlagen: die Ilias in den Nordosten Griechenlands, die Odyssee in den Südwesten. Widersprüche sind auch in der Sprache, Unstimmigkeiten in den Dialekten, die trotz der Emendation durch Aristarch noch immer vorhanden sind; man hat deshalb die seltsamsten Theorien vorgeschlagen, z. B. daß Homer seine Sprache auf der Wanderschaft aus all den verschiedenen griechischen Völkerschaften zusammengetragen habe.

Wenn man von den Dichtungen zu den Berichten über ihren Verfasser übergeht, so verdienen die Viten Homers, die Herodot — oder wer sonst der Verfasser ist — und Plutarch — der Pseudoplutarch — geschrieben haben, keinen Glauben. Ueber Homer fehlen die elementarsten Kenntnisse: gerade bei ihm, den die Alten als die strahlendste Leuchte Griechenlands ansahen, tappen wir vollkommen im Dunkeln. Man weiß weder, zu welcher Zeit Homer lebte, noch wo er geboren ist; jedes der griechischen Völker beanspruchte ihn für sich. Zwar wird erzählt, er sei arm und blind gewesen; aber das sind solche genauen Einzelheiten, die verdächtig scheinen, und das, was Longinus sagt, Homer habe als Jüngling die Ilias und als Greis die Odyssee verfaßt, reizt zum Lachen. Merkwürdig, daß man diese privaten Umstände eines Mannes gekannt haben soll, von dem man dann nicht einmal Lebenszeit und Geburtsort wußte! Und die Kritik soll sich vor allem fragen, wie ein einziger Mensch überhaupt zwei so lange Gedichte verfaßt haben kann, zu einer Zeit, als es noch keine Schrift gab; denn die drei heroischen Inschriften, die eine von Amphitryon, die andere von Hippokoon, die dritte von Laomedon, von denen Vossius allzu gutgläubig spricht, sind Nachahmungen, wie sie die Fälscher von antiken Münzen so häufig ausführen.

Aus all diesen Erwägungen entstand in Vico der Verdacht, daß Homer zumindest als Gesamterscheinung keine wirkliche Persönlichkeit gewesen sei, sondern ebenfalls »halb und halb« einer jener poetischen Charaktere, auf die im Altertum ganze Serien von Handlungen, Werken und Ereignissen zurückgeführt wurden. Wenn man sich tatsächlich vorzustellen versucht,

daß die homerischen Gedichte nicht die Erfindung eines Individuums sind, sondern zwei große Fundgruben für die Sitten des ältesten Griechenlands, die die Geschichte des Naturrechts und des heroischen Zeitalters der griechischen Stämme enthalten; wenn man anstatt an einen oder zwei einzelnen Dichter an ein ganzes dichtendes Volk denkt; anstatt an zwei Werke aus einem Guß, an eine volkstümliche, im Laufe von Jahrhunderten entwickelte Dichtung: so erklärt und löst sich alles. Es findet sich nun die Erklärung für die Seltsamkeit der Sagen: Ilias und Odyssee stellen ein drittes Stadium jener Sagen dar; sie waren bei den theologischen Dichtern noch wahr und streng, wurden bei den heroischen schon verändert und verdorben und sind so verdorben in beide Gedichte aufgenommen worden. Es erklären sich die Verschiedenheiten der Sitten, denn sie zeigen die verschiedenen Zeitalter der Abfassung; und ebenso bedeutet der Unterschied zwischen dem jungen und dem alten Homer ein Symbol der älteren und der neueren Zeit des primitiven Griechenlands. Es erklärt sich die Unstimmigkeit über Geburts- und Todesort des Verfassers, und die Mannigfaltigkeit seiner Sprachformen; denn mannigfaltig waren die Völker, die jene Gesänge schufen. Es erklärt sich endlich, weshalb jeder griechische Volksstamm Homer zu seinem Stammesgenossen machen wollte, aus dem einfachen Grunde nämlich, weil die Volksstämme selbst eben jener Homer waren; und weshalb er blind und ein Bettler gewesen sein soll, weil dies nämlich gewöhnlich die Sänger waren, die auf den Jahrmärkten umherzogen und Geschichten vortrugen. Homer muß also, damit er in seiner Wahrheit verstanden werde, in der Menge der griechischen Völker verlorengehen und als eine Idee oder ein heroischer Charakter von griechischen Menschen betrachtet werden, insofern sie singend Geschichten erzählten. So wird alles Ungehörige und Unwahrscheinliche, was es bei dem Homer, den man sich bisher vorstellte, gab, bei dem hier entdeckten schicklich und notwendig. Und vor allem kommt ihm nun ein neuer strahlender Ruhmestitel zu; er war der älteste griechische Historiker, der uns überliefert ist. In Homer hat man das Zeugnis der ursprünglichen Identität von Geschichte und Poesie und eine Bestätigung dessen, was Vico bei Strabo zu lesen glaubte, nämlich daß vor Herodot, ja sogar vor Hecatäus von Milet die Geschichte der Völker Griechenlands von ihren Dichtern geschrieben wurde. In der Odyssee sagt man einmal, um jemand zu loben, weil er eine

Geschichte gut erzählt hat: »Er habe sie als Musiker und als Sänger erzählt.«

Vico verliert sich nicht in unfruchtbare Konjekturen und unternimmt keine genaueren Einzeluntersuchungen über die Art der Abfassung der homerischen Gedichte. Er neigt jedoch, wie wir gesehen haben, zu der Annahme von zwei Hauptverfassern und -dichtern, einen für die Ilias, der aus dem Nordosten Griechenlands stammen soll, und einen für die Odyssee, aus dem Südwesten des Landes; und unter dem Namen »Homer« versteht er den, der die einzelnen Sagen zusammensetzte und verflocht. Doch andererseits darf man, wegen der rein idealen Bedeutung, die jener Name für ihn hat, vielleicht die Interpretation nicht ausschließen, daß die beiden Homere ihrerseits zwei poetische Strömungen und zwei Gruppen von Völkern oder volkstümlichen Sängern waren. Die historischen Persönlichkeiten, die ihm vor Augen schweben, sind die Rhapsoden, Männer aus dem Volke, die verstreut durch die griechischen Städte zogen und bald diesen, bald jenen Teil der Gesänge Homers auf den Märkten und Festen vorsangen. Ein langer Zeitraum liegt zwischen der ursprünglichen Abfassung und den Pisistratiden, die die homerischen Gesänge in die beiden Gruppen der Ilias und Odyssee teilen und ordnen ließen — woraus hervorgeht, was für ein verworrenes Durcheinander sie vorher gewesen sein müssen — und befahlen, daß sie von nun an auf den Panathenäischen Festen von den Rhapsoden gesungen werden sollten.

Jedenfalls liegt sicher nicht in dieser materiell verstandenen Auflösung des Individuums Homer in einen Mythos oder poetischen Charakter — die vielleicht nicht einmal der Wahrheit entspricht — die Bedeutung der vichianischen Theorie. Von den Widersprüchen, die er nicht als erster und nicht immer mit Exaktheit hervorhob — was übrigens von untergeordneter Bedeutung ist, da sich die ungenauen Bemerkungen durch die vielen anderen, von ihm weggelassenen exakten kompensieren lassen — war es logisch kein weiter Weg zu der Behauptung, daß es ein Individuum Homer, einen Hauptverfasser einer oder beider Dichtungen gar nicht gegeben hat. Jene Widersprüche dienten dazu, zu beweisen, daß der oder die Dichter auf der Grundlage eines reichen Ueberlieferungsmaterials von mannigfachster zeitlicher und örtlicher Herkunft arbeiteten, das nicht in Schichten nach seiner Herkunft — wie ungefähr die von d'Aubignac aufge-

stellte Hypothese lautete — angeordnet, sondern in all seinen Schichten vermengt und durcheinandergewühlt war. Einen oder viele Dichter, oder auch viele Dichter und einen geschickten Kompilator ihrer Gesänge oder eine Gruppe von geschickten Kompilatoren — diese und ähnliche Hypothesen konnte man mit gleichem Rechte vorschlagen und mit gleich guten oder schlechten, weil nicht belegbaren, Argumenten stützen — was man beides auch tatsächlich später tat. Doch auf dem Grunde jener Auflösung Homers in einen poetischen Charakter — wie analogerweise in anderen ähnlichen, von Vico durchgeführten oder versuchten Auflösungen — lag die Entdeckung des langen und mühseligen historischen Werdens, durch das der Stoff jener Gedichte hindurchgegangen war, die in diesem Sinne wohl als Ergebnis der Zusammenarbeit des ganzen griechischen Volkes bezeichnet werden konnten. Die Substitution Homers durch ein Volk von Homeren war auch diesmal eine Mythologie, die Vico um seine eigene Entdeckung gewebt hatte: eine Mythologie, die in wissenschaftliche Prosa zurückübersetzt werden muß. Ebenso mag die Analyse, die Vico von den Sitten der homerischen Gedichte entwickelt — abgesehen davon, daß sie nicht ganz neu ist — nicht nur hier und da ungenau, sondern auch im allgemeinen übertrieben und einseitig sein, und ist es auch wirklich. Trotzdem stellte jene Analyse, in ihrer Gesamtheit, einen gewaltigen Fortschritt dar und öffnete der Kritik neue Wege. Und wie konnte man das hartnäckige Hirngespinnst vom homerischen Helden als einem wohlgesitteten, großen Herrn und guten Fürsten, einem nachahmenswerten Vorbild politischer, militärischer und privater Tugenden, anders zerstören als dadurch, daß man dagegen jenen bäurischen, ganz und gar von elementaren Leidenschaften beherrschten, gewalttätigen, starrköpfigen, unbesonnenen, zu stürmischem Edelmut und zu bestialischen Wutausbrüchen gleichermaßen geneigten Achilles ausspielte?

Nicht geringer ist der Fortschritt, den das künstlerische Verständnis der homerischen Poesie Vico verdankt; und hier liegt sogar seine größte Originalität. Die Erkenntnis, daß eine gute und vernünftige Philosophie dem Dichter Homer fehlt, hätte bei jedem anderen Kritiker der Zeit — z. B. bei d'Aubignac — einen schweren Tadel bedeutet; doch in Vicos Mund, infolge seiner neuen ästhetischen Ideen, bedeutete er ein Lob. Die Irrtümer, die man beim Licht des Intellektualismus im Homer entdeckte, veranlaßten die Kritiker

der neoklassischen Schule, die begeisterte »Homerfreunde« waren, gern das Wort des Horaz: *quandoque bonus dormitat Homerus* zu wiederholen. Doch Vico sagt ganz das Gegenteil: »Wenn Homer nicht so oft geschlummert hätte, wäre er nicht ein so guter Dichter gewesen! (*nisi ita saepe dormitaret, numquam bonus fuisset Homerus!*)« Gerade weil er kein Philosoph war, war Homer ein so gewaltiger Dichter. Er hatte ein kräftiges Gedächtnis, eine starke Phantasie, ein erhabenes Genie, so daß weder Philosophien noch poetische und kritische Künste, die nach ihm kamen, einen anderen Dichter hervorzubringen vermochten, der ihm auch nur im entferntesten gewachsen wäre. Heroische Charaktere verstand nur er allein zu erdichten; seine Vergleiche sind unvergleichlich; seine Sentenzen erheben sich zu himmlischer Erhabenheit und sind wirklicher Ausdruck der Individuen, die sie fühlen, Erzeugnisse einer glühenden Einbildungskraft; seine Ausdrucksweise ist voll Schlagkraft und Glanz; seine Sprache besteht ganz aus Ähnlichkeiten, Bildern und Vergleichen, und ist frei von jenen analytischen Ideen, die die Dinge intellektuell definieren. Er ist nicht zart, sondern gewaltig, weil die Zartheit eine kleine Tugend ist und die Größe ihrer Natur gemäß die kleinen Dinge verachtet; oder auch, weil bei Homer — so sagte Vico mit einem seiner herrlichen, später so häufig wiederholten Vergleiche — ebenso wie ein großer brausender Strom notwendigerweise trübe Wasser mit sich reißen und Steine und Baumstrünke in seinem wilden Strudel mit fortwälzen muß, oft die Rede von niedrigen Dingen ist. Doch der Strom rauscht ungestüm und stolz dahin, mit all dem Geröll, das er mit sich führt; und Homer bleibt, trotz seiner Wildheiten, und teilweise gerade dadurch, dennoch stets der Vater und Fürst aller Dichter.

Die Erneuerung der homerischen Kritik trug implizit die Erneuerung der ganzen antiken Literaturgeschichte in sich. Doch Vico macht nur wenige Andeutungen über andere Punkte dieser Geschichte: er war kein Spezialist — er konnte nicht griechisch — schrieb auch nicht als Spezialist, und oft genug löste er die Probleme, die er sich stellte, wenn er sie nicht durch Dokumente und durch sein Denken lösen konnte, mit der Einbildungskraft, die übrigens bei ihm stets ganz von strahlender Wahrheit durchfurcht war. So haben z. B. die cyclischen Dichter ihren Namen zwar nicht von dem Kreis der Volksmenge erhalten, in dessen Mitte sie — ähnlich wie die »Rinaldi« oder *cantastorie*, die Vico im Hafen von

Neapel sah — ihre Gedichte deklamierten, auch hatte jener Kreis wohl nichts mit dem *vilem patulumque orbem* des Horaz zu tun; doch daß sie wenig von den *cantastorie* verschieden waren, ist nicht schlecht beobachtet. Ebenso darf man sich nicht bei seinen Konjekturen über das Zeitalter Hesiods und Aesops aufhalten; auch wird man die drei Epochen nicht wörtlich nehmen, die er für die Lyrik aufstellt: religiöse Hymnen, Grabgesänge für die toten Helden und zuletzt die melische Lyrik oder die *arie per musica*, zu der Pindar gehören soll, der zur Zeit der »prunkhaften Tapferkeit« Griechenlands blühte, wie sie in den olympischen Spielen, wo diese Dichter sangen, bewundert wurde; und dennoch ist auch hier der Unterschied zwischen der primitiven Lyrik und der verfeinerten und gelehrten gut bemerkt. Den Ursprung der Tragödie verlegt Vico in den Dithyrambus oder die dramatische Satire — von der sich kein Beispiel erhalten hat — und in die ländlichen Bräuche, die er an jene anlehnt, die noch in seinen Tagen in Campanien zur Zeit der Weinlese lebendig waren; und er weist auf ihre Beziehungen zum Epos hin. Die Tragödie entstand roh, als der heroische Geist schon erloschen war und vervollkommnete sich in Anlehnung an die homerische Poesie, indem sie sich an den Gestalten derselben inspirierte und es vermied neue Charaktere zu erfinden. Nah verwandt mit der Tragödie war die alte Komödie, die ebenfalls von einem Chor stammte und ihr archaisches Gepräge bewahrte, indem sie lebende Persönlichkeiten und wirkliche Begebenheiten auf die Bühne brachte. Eine tiefe geistige Umwälzung kennzeichnete hingegen die neue Komödie, wo die Philosophie unmittelbar ihre eigene Wirksamkeit geltend machte. Den phantasieentsprungenen Gattungen waren die intelligiblen und vernunftmäßigen gefolgt; Menander und die anderen Dichter der neuen Komödie, die in den gesittetsten Zeiten Griechenlands lebten, griffen die intelligiblen Gattungen der menschlichen Sitten auf und porträtierten sie in ihren Komödien, in denen man den Hauch der Sokratischen Philosophie spürt. Die Personen der neuen Komödie waren deshalb durchweg erfunden und nicht mehr öffentliche, sondern private Personen; und da der Chor ein Publikum ist, das rasoniert, und zwar nur von öffentlichen Angelegenheiten, so konnte er in jener Komödie keinen Platz haben. Um jene Zeit begann man in die Dichtung die vollendet guten, die sittlich vollkommenen Helden einzuführen. Aristoteles, der starken Individualisierung der homerischen Charaktere eingedenk, stellte für die Dichtkunst noch die

Vorschrift auf, daß die Helden der Tragödie weder ganz gut noch ganz schlecht sein sollten, sondern im richtigen Verhältnis aus großen Tugenden und großen Lastern gemischt. Doch die Dichter der späten Zeiten formten einen »Heroismus der Tugend«, indem sie die von den Philosophen konstruierte Idee benützten: einen Heroismus, den man sogar als »galant« bezeichnen kann. Sie erdichteten deshalb entweder ganz neue Sagen oder nahmen den alten, die ursprünglich ernst und streng waren, wie es dem Wesen der Volksbegründer entsprach, ihre Härte und paßten sie den verweichlichten Sitten ihrer Zeit an. Galant ist auch der »Schäfer« der griechischen Bukoliker, von Moschos und von Anakreon, »die von übermäßig verfeinerter Liebe angefault sind«. Eine allgemeine Beobachtung für die griechische und römische Literatur ist es, daß in ihnen die Grenzen der Poesie und der Prosa mit solcher Strenge gewahrt wurden, daß kein Schriftsteller des Altertums zugleich Reden und Dichtungen schrieb — vielleicht die einzige Ausnahme sind die schlechten Verse, *ridenda poemata*, Ciceros —; dies versuchte Vico mit den demokratischen Sitten zu erklären, die die Redner zwangen, erhabene und poetische Ausdrücke sorgfältig zu vermeiden, weil sie dem Volk wenig faßlich waren und deshalb dem leichten und vollkommenen Verständnis der zu beurteilenden Prozesse im Wege standen.

Von der römischen Literatur spricht Vico nicht so ausführlich, wie von der griechischen, die ihm weit primitivere Dokumente bot. Er sieht übrigens in ihren Anfängen etwas der griechischen Literatur Analoges: die ersten Dichter und die ersten Schriftsteller der lateinischen Sprache waren die Salier, Sakraldichter; und dies entspricht den Anfängen der Gesittung bei den Völkern, die in den Urzeiten, die religiöse waren, nur die Götter preisen durften. Und ebenso wie jene ältesten uns überlieferten Denkmäler der lateinischen Sprache, also die Bruchstücke der Salierlieder, einen Hauch des heroischen Versmaßes an sich tragen, so spürt man auch in den Gedenkversen der römischen Triumphatoren, wie in dem *Duello magno dirimendo, regibus subigendis* des Lucius Aemilius Regillus und in dem *Fundit, fugat, prosternit maximas legiones* des Acilius Glabrio das nämliche Metrum. Auch die ersten römischen Dichter besangen wahre Geschichten, wie Livius Andronicus — so sagte Vico, einem Irrtum des Cälius Rhodiginus folgend — die »Romanide«, die die Annalen der alten Römer enthielt, und Naevius und später Ennius die punischen Kriege; und die Satire verspottete wirkliche

und meistens wohlbekannte Personen. Doch anders als die Griechen gingen die Römer, deren Sitten sich gleichmäßig und allmählich entwickelten, nicht rasch und jäh von der Barbarei zur Verfeinerung über, und darum verloren sie ihre Göttergeschichte — die Varro die »dunkle Zeit« der Römer nennt — völlig aus den Augen; sie bewahrten somit nur in volkstümlicher Sprache die heroische Geschichte, die sich von Romulus bis zu der *lex Publilia* und der *lex Petelia* erstreckt. Die römische Literatur ist in ihren größten Denkmälern das Werk kultivierter Dichter, wie es Vergil war, den Vico wegen seiner tiefen Kenntnis der heroischen Altertümer bewundert, von dem er aber sagte — im Gegensatz zur neoklassischen Kritik und wie ihm schien, in Uebereinstimmung mit Plutarch und Longinus — er sei in der dichterischen Kraft mit Homer nicht zu vergleichen. Lukrez führte, seinem Urteil nach, eine vollkommen neue Materie in die lateinische Sprache ein, und noch dazu in Versen, behandelt jedoch, mit Ausnahme der poetischen Einleitungen und der einen oder anderen Abschweifung — wie jener unnachahmlich zarten Beschreibung des jungen Kälbchens, das seine Mutter verloren hat und jener unvergleichlich großartigen Schilderung der Pest in Athen — im übrigen die physischen Materien genau in dem Stil, indem man sie in einer lateinischen Schule für Naturphilosophie gelehrt hätte; während Vergil in den *Georgica* die ländliche Kunst »auf dichterische Weise« behandelt. Eine kultivierte und reflektierende Poesie ist auch die von Horaz, der, ebenso wie Pindar in den prunkvollen Zeiten Griechenlands, seine Oden in den »prächtigsten« Zeiten Roms verfaßte, d. h. zur Zeit des Augustus.

Eine Literatur, die ihm wertvolle Elemente für das Studium der primitiven Poesie hätte bieten können, wäre die biblische gewesen; und Vico macht in der Tat einige Schritte in dieser Richtung, wenn er bemerkt, daß die Dichtung die primitive Sprache aller Völker gewesen sei, »auch die des jüdischen«; daß die hebräische Sprache *omnis poetica est parabolis ac similitudinibus referta*; daß »Moses keinen Gebrauch von der geheimen Weisheit der ägyptischen Priester machte »und seine Geschichte webte« aus Redewendungen, die viel Gemeinsames mit denen Homers haben, und er diesen oft an Erhabenheit des Ausdrucks übertrifft«. Doch gleich darauf wendet er sich wieder von ihr ab, als warne ihn ein Instinkt, er könnte darauf verfallen, den Pentateuch wie die Ilias und Moses wie Homer zu behandeln. So kommt es, daß er in Ekstase gerät

über jenes Wort, mit dem Gott sich Moses beschreibt: *Ego sum qui sum*, das — wie er sagt — von einer metaphysischen Tiefe sei, die die Griechen kaum mit Plato erreichten, der Gott als τὸ ὄν begriff, und die den Römern bis in die spätesten Zeiten unbekannt blieb; so daß das Wort *ens* nicht mehr reines Latein, sondern Mittel-latein ist. Oder er weist nachdrücklich darauf hin, daß zur Zeit, da bei den Griechen ein natürliches Recht voll Aberglauben und Grausamkeit herrschte, Gott seinem Volke ein Gesetz gab, das »von solcher Würde in den Dogmen über die Gottheit und von solch erhabener Menschlichkeit in der praktischen Anwendung der Gerechtigkeit war, wie es selbst in den gesittetsten Zeiten Griechenlands weder von Plato verstanden noch von Aristides angewandt wurde«: ein Gesetz, »dessen oberste zehn Artikel ein auf dem Ideal der geläuterten menschlichen Natur aufgebautes, ewiges und allgemeines Recht enthalten, und durch Gewohnheit allein einen Weisen heranbilden, wie die Lehren der besten Philosophen ihn kaum durch Vernunftschlüsse bilden könnten; deshalb nannte Theophrast die Juden Philosophen von Natur«. Der »Wille zum Glauben« dürfte hier um so stärker wirksam und um so offenkundiger sein, wenn Vico, wie wir vermuten, den *Tractatus theologico-politicus* des gottlosen Spinoza gelesen hatte, wo den jüdischen Propheten die *sublimes cogitationes* abgesprochen werden und ihnen allein die *pietas* zuerkannt wird; wo behauptet wird, daß sie nur Dinge lehrten *admodum simplices quae ab unoquoque facile percipi poterant, atque has eo stilo adornavisse iisque rationibus confirmavisse quibus maxime multitudinis animus ad devotionem erga Deum moveri posset*; wo behauptet wird, daß die Moses von Gott geoffenbarten Gesetze *nihil aliud fuissent, quam iura singularis hebraeorum imperii*, und wo, weit über die spärlichen, von anderen Kritikern gemachten Andeutungen hinaus, vorurteilsfreie Untersuchungen über den Text der Bibel und über die Authentizität und die Verschiedenheit der Verfasser der Bücher des Pentateuch angestellt werden. Man möchte fast sagen, daß Vico von Spinozas Bibelkritik die Anregung zu seiner Kritik über die Bildung und den Geist der homerischen Gedichte empfangen habe, und daß, nachdem er auf diese Weise von der biblischen Geschichte zur Profangeschichte, von Moses zu Homer übergegangen war, er später hartnäckig darauf bestanden habe, unter keiner Bedingung von Homer zu Moses, von der Profangeschichte zur biblischen Geschichte zurückzukehren.

XVII.

DIE GESCHICHTE ROMS UND DIE BILDUNG DER DEMOKRATIEN.

Die heroische Gesellschaft enthält und bündigt in der Periode ihrer Jugend und Kraft, in der wir sie beschrieben haben, energisch innerhalb ihrer selbst das oppositionelle Element, die *famuli* oder Klienten oder Vasallen: das niedere Volk; sie macht es sogar zu ihrer eigentlichen Stütze. Doch dieses Element vermag sich allmählich von ihr loszulösen, sich ihr entgegenzustellen und einen offenen und ununterbrochenen Kampf mit ihr zu führen, so daß es jene alte Gesellschaft allmählich umwälzt und einer neuen Leben und Form gibt, in der es sich selbst auflöst: der demokratischen Gesellschaft, dem V o l k s s t a a t. Nach Vicos Ansicht ist auch dieser Prozeß bei allen Völkern ganz der gleiche; doch da seine Hinweise auf andere geschichtliche Beispiele, außer dem Roms, fehlen oder sehr unbestimmt sind — sonst streift er nur noch den Ursprung der Athenischen Demokratie — so wird die Beschreibung dieses Prozesses in der Neuen Wissenschaft zu einem Ausschnitt der römischen Geschichte oder, wie man heute sagen würde, der römischen Sozialgeschichte.

Das, was Vico über die Völkerschaften und die primitive Kultur Italiens vermuten konnte, hat nicht viel Bedeutung, weil er auf diesem mehr archäologischen und ethnographischen als geschichtlichen Gebiet keine Spezialstudien trieb. In seiner Schrift *De antiquissima italorum sapientia* hatte er dem Ursprung Roms den Hintergrund einer uralten, vorgriechischen und aus Aegypten stammenden, italischen Kultur gegeben; die die Römer ihrem eigenen Wesen angepaßt hätten, indem sie nämlich die theoretischen Voraussetzungen verwarfen und die praktischen Resultate übernahmen — so von den Etruskern die tragische Religion und die Kunst der Schlachtordnung, und später von den Athenern und den Spartanern die Gesetze — und auf diese Weise ihre Unwissenheit und Wildheit bewahrten; daher käme es auch, daß sie die Sprache von Philosophen sprächen, ohne Philosophen zu sein. Auch späterhin hielt Vico noch einige Zeit an der Anteriorität und Unabhängigkeit der ältesten italischen Kultur gegenüber der griechischen fest; und er betrachtete Pythagoras mehr als Ausbilder denn als Gründer der italischen Weisheit; doch auch diese These wurde, wie es scheint, zuletzt von ihm aufgegeben, ebenso wie er ein für

allemaal jene über den Ursprung der Religion, der Sprache, der Sitten und der Gesetze Roms aus fremden Vorbildern aufgab, indem er »offen zugab, sich in dieser Hinsicht geirrt zu haben«, nach dem Beispiel des platonischen Cratylus. Unter welchen Bedingungen Rom eigentlich entstand, weiß Vico nicht zu sagen; fest steht für ihn, daß wenn mit der Geschichte Roms auch nicht die Welt beginnt, jene Geschichte doch jedenfalls ein neuer Beginn ist. Zum Ausgangspunkt nimmt er das Asyl des Romulus, d. h. die Familien der *patres*, die in ihrem Schoße die umherschweifenden Nomaden aufnehmen und sie zu ihren *famuli* machen. Kein Wort von einer troianischen Kolonie; Vico kennt die *Lettre* von Bochart an De Segrays (1663), der gegen die Legende von der Landung des Aeneas in Italien gerichtet ist, und billigt ihre Schlußfolgerungen, die die schon von einigen Historikern des Altertums geäußerten Zweifel bestätigen. Für ihn ist der troianische Ursprung eine Sage, hervorgegangen aus der Kreuzung chauvinistischer Anmaßung zweier verschiedener Völker: der Griechen, die soviel Aufhebens von dem troianischen Kriege machten und ihren Aeneas in Rom einschmuggelten, als sie die Geschichte Roms zu erzählen unternahmen, und der Römer, die ihn übernahmen, um sich eines berühmten, auswärtigen Ursprungs rühmen zu können; eine Sage, die sich also erst lange nach den Zeiten des Krieges mit Pyrrhus — etwa um die Zeit des Fabius Pictor und des Cincius Alimentus — bildete, als die Römer an den griechischen Dingen Geschmack zu finden begannen. Eher schon neigte er, um die mit der Erzählung der Urgeschichte Roms verknüpften griechischen Namen und Mythen und das dem altgriechischen so ähnliche römische Alphabet zu erklären, zu der Hypothese, daß die Römer in ihren frühesten Zeiten eine an der Küste Latiums gelegene — und später in der Dunkelheit des Altertums begrabene — griechische Kolonie besiegt und zerstört, deren Einwohner als Flüchtlinge und Bundesgenossen in Rom aufgenommen und dadurch viele hellenische Traditionen und Gebräuche in sich aufgesogen hätten.

Auch bei den geschichtlichen Ereignissen der Königszeit hält sich Vico nicht auf; ja darin liegt sogar einer der Hauptunterschiede zwischen seiner Kritik und jener, die man damals an den ersten Jahrhunderten römischer Geschichte zu üben begann oder doch bald nach ihm übte. Vico geht nicht darauf aus, die legendenhaften Anekdoten durch historische zu ersetzen, sondern das Wesen der Einrichtungen und die Art ihrer Umwandlung zu verstehen. Zwei

Leitgedanken hat er — wie wir gesehen haben — über die Königszeit: den einen, daß diese keine monarchische, sondern eine aristokratische Periode war, und also nach dem Typ der heroischen Gesellschaft oder des Staatswesens der *patres* zu interpretieren sei; den anderen, daß die Namen der Könige Symbole oder »poetische Charaktere« der Einrichtungen jener Gesellschaft darstellen und manchmal auch, aus »Anachronismus«, unter ihnen Ereignisse und Reformen aus späteren Jahrhunderten zusammengefaßt seien. Wie wir auch schon gelegentlich angedeutet haben, war die Reform des Servius Tullius nach Vicos Urteil nicht in dem Sinne mißzuverstehn, wie dies die Römer in späteren Zeiten taten, nämlich als Grundlage der Volksfreiheit; denn sie war tatsächlich die Grundlage der Herrenfreiheit; die Patrizier überließen den Plebejern das bonitarische Eigentum der Felder mit der Verpflichtung, an sie, d. h. an die einzelnen Patrizier, Abgaben zu entrichten und ihnen unentgeltlich Kriegsdienste zu leisten. Und Junius Brutus stellte, als er die Tarquinier vertrieb und den König durch zwei Konsuln oder aristokratische Könige für ein Jahr ersetzte, die römische Staatsform auf ihrer ursprünglichen Grundlage wieder her, d. h. er befreite die Herren von ihren Tyrannen, nicht etwa das Volk von den Herren.

Der Druck, den die Patrizier nach ihrer Restauration durch Junius Brutus auf das Volk ausübten, der Kampf, den sie entfesselten, und der Widerstand, den sie entwickelten, waren die Seele der neuen Entwicklung und enthalten das Geheimnis der Größe Roms, die *clavis historiae romanae universae*. Polybius bot eine allzu verschwommene Erklärung dieser Größe, wenn er ihre Wurzeln in der Tugend oder in der Religion der Patrizier erblickte, und schilderte eher die Tatsachen dieser Tugend als ihre Ursachen. Auch Machiavelli wird von Vico kritisiert, einmal weil er die Ursache der römischen Größe in verschiedenen politischen und militärischen Institutionen Roms sah, ohne die Quelle jener Institutionen, d. h. das Wesen jener Gesellschaft, zu entdecken; und ein anderes Mal, weil er nur eine partielle Ursache anführte, die Hochherzigkeit der römischen Plebejer. Plutarch mißfiel ihm am meisten, weil er, neidisch auf die römische Tugend und Weisheit, jene Größe dem Glück zuschrieb. Doch in Wirklichkeit unterwarfen sich die Römer die anderen Städte Latiums, dann Italien und zuletzt die Welt, weil ihr Heroismus noch jung war, als er bei den anderen Völkerschaften Latiums bereits zu altern begann.

Infolge jener jugendlichen Kraft waren die Patrizier stark in dem Bewahren ihres Standes und der Religion, auf die jener sich stützte und die ihn gewährleistete — die Adligen, bemerkt Vico, halten sich so stets und überall an ihre angestammte Religion, und wenn sie diese zu verachten beginnen, so ist dies ein deutliches Zeichen dafür, daß eine Nation ihrem Verfall entgegengeht —; das Volk war hochherzig, insofern es Anteil an der Religion, den Auspizien und allen politischen Rechten haben wollte; die Juristen endlich waren weise im Auslegen und ganz allmählichen Anpassen der alten Gesetze an die neuen Fälle, die nach einer Regelung verlangten; und sie bemühten sich, so gut sie konnten, daß der Wortlaut jener Gesetze so wenig und so langsam als möglich dehnbar würde. Das römische Imperium ist hauptsächlich darum so groß geworden und hat so lange Bestand gehabt, weil es bei seinen wechselvollen politischen Schicksalen dafür sorgte, festen Stand auf seinen Grundlagen zu bewahren. Auf den Kampf zwischen den Ständen ist auch die Kriegstüchtigkeit zurückzuführen; denn die Adligen opferten sich natürlicherweise für das Wohl ihres Vaterlandes, das ihnen allein alle politischen Aemter innerhalb ihres Standes sicherte, und die Plebejer vollbrachten die größten Heldentaten, um zu beweisen, daß sie auch der Ehrenstellen der Adligen würdig seien. Und als die Römer ihre Eroberungen dann erweiterten und die ganze Welt im Siegeslauf durcheilten, bedienten sie sich jener vier Abstufungen, die sie schon auf die Plebejer in Rom angewandt hatten: aus den widerspenstigen Provinzen machten sie Klientelen, indem sie Kolonien hinschickten, den willfähigen Provinzen ließen sie das bonitarische Eigentum ihrer Felder, Italien billigten sie das quiritarische zu, und den um sie verdienten Municipien oder Städten ließen sie die nämliche Art von Gleichberechtigung zuteil werden, die die Plebejer zuletzt erlangt hatten.

Die Resultate der ersten Kämpfe, bei denen es sich, nach Vico, um das bonitarische Eigentum der Felder handelte — das in der servianischen Verfassung bereits anerkannt, später aber wegen nicht-bezahlter Censusschulden wieder von den Adligen zurückgenommen worden war — führten zum Tribunat, und infolge der Forderung der Plebejer nach dem quiritarischen Eigentum zum Zwölftafelgesetz, das jene Errungenschaft der Plebejer bestätigte. Aber das Zwölftafelgesetz war zugleich die Eroberung des geschriebenen Rechtes, das Ende der Geheimhaltung, mit der die Patrizier die Gesetze umgaben, die sie ganz allein kannten, ver-

standen und auslegten und deshalb nach ihrem Gutdünken anwandten. Auf diese Veröffentlichung und Festlegung des geschriebenen Rechts können die Patrizier sich nicht gutwillig eingelassen haben, indem sie, wie Livius sagt, meinten, man dürfe *desideria plebis non aspernari*; vielmehr müssen sie sich ihr mit jener Hartnäckigkeit widersetzt haben, von der Dionysius von Halikarnaß berichtet, und die ihren Ausdruck findet in den Worten: *mores patrios servandos, leges ferri non oportere*.

Die spätere Geschichtschreibung schmückte den Ursprung der Zwölftafelgesetze mit Sagen aus; sie erzählte unter anderem von der Gesandtschaft, die die Decemvirn nach Athen geschickt hätten, um das neue Gesetz von dort zu holen: das behaupten Livius und Dionysius, aber Polybius wußte nichts davon und Varro und Cicero glaubten es nicht, wie Vico mit viel Arbeitsaufwand zu beweisen suchte. Wie hätte auch, bei der wilden und zurückgezogenen Natur der ersten Völker, unter denen sich ein mündlicher Verkehr erst bilden konnte, als die Gelegenheit dazu sich durch Kriege, Bündnisse und Handelsbeziehungen geboten hatte, weit übers Meer, aus dem fernen Attika, die Kunde von der Weisheit Solons bis nach Rom dringen sollen? Wie hätten die Römer in jener Zeit so genaue Kenntniss über das Wesen der Athenischen Gesetze haben sollen, um beurteilen zu können, daß sie zu einer Schlichtung der Streitigkeiten zwischen ihren Plebejern und Adligen geeignet seien? Wie konnte es Gesandtschaften zwischen den Griechen und jenen Römern geben, die noch einige Jahre später von den Tarentiner Griechen mißhandelt wurden, weil man sie dort gar nicht kannte? Und was soll man erst zu den Gesandten sagen, die aus Athen mit den griechischen Gesetzen in der Reisetasche zurückkehrten, ohne zu wissen, was eigentlich in ihnen stand, so daß die Römer, wenn sich damals nicht zufällig der aus seinem Vaterland verbannte Hermodor, ein Schüler Heraklits, in Rom befunden hätte, gar nicht gewußt hätten, was anfangen mit dem verschlossenen und unzugänglichen Schatz? Und wie konnte Hermodor sie überhaupt in so reines Latein übertragen, daß ihnen, nach dem Urteil des Diodorus Siculus, nicht mehr der geringste Graecismus anzumerken war, in so vollkommener Weise, daß kein späterer lateinischer Schriftsteller in der Uebersetzung aus dem Griechischen jemals diese Meisterschaft erreichte? Wie konnte er griechische Ideen durch so zutreffende lateinische Worte — wie z. B. *auctoritas* — wiedergeben, daß die Griechen behaupten, es gäbe im

Griechischen gar keine entsprechenden Termini für ihre Wiedergabe? Nein, Heraklits Brief an Hermodor mußte mit der gleichen Post geschickt sein, mit der Pythagoras seine weiten Weltreisen gemacht hatte, und ist kurzum nichts anderes als eine ausgemachte Fälschung; eine Fälschung ist selbst der Besuch Hermodors in Italien, da niemals ein Bürger des freien und mächtigen Ephesus, um sich über seine Verbannung hinwegzutrusten, das barbarische, außerhalb der Grenzen Latiums allgemein unbekannte Rom aufgesucht hätte; eine Fälschung auch die Statue Hermodors, die Plinius noch in seiner Zeit in den Comitien gesehen haben will, so wie man noch heute in Neapel die Sibyllinische Grotte und das Grab des Vergil sehen kann; kurzum, die ganze Sage von dem athenischen Ursprung jener Gesetze ist ein Dünkel der Gelehrten, die zuerst andere Völkerschaften Latiums als ihre Urheber bezeichneten, dann andere griechische Städte Italiens, dann Sparta und zuletzt Athen, mit dessen Namen sie sich schließlich, wegen des Ruhms der athenischen Philosophen, zufrieden gaben. Sicher weisen die Zwölftafelgesetze nicht nur Aehnlichkeiten mit den athenischen oder spartanischen Gesetzen auf, sondern auch mit denen anderer Völker und selbst mit den mosaischen; doch die Ursache davon ist die einheitliche Entwicklung der Völker. Sicher wurden den Decemviren im Altertum Gesetze zugeschrieben, die deutlich griechische Spuren tragen, z. B. jenes Gesetz, das den griechischen Prachtaufwand bei Leichenbegängnissen verbietet; doch das hing damit zusammen, daß, wie schon erwähnt, die Gesetzgebung der Decemviren ebenso wie die Namen der einzelnen Könige zu einem »poetischen Charakter« wurde, und daß auf sie alle Gesetze bezogen wurden, die später die allgemeine Freiheit schufen und öffentlich aufgezeichnet wurden. Doch das ursprüngliche Zwölftafelgesetz, so ungesittet, roh, unmenschlich, grausam und wild, so unpassend für eine Epoche, in der Athen im hellen Lichte der Kultur erstrahlte, ist ein bedeutendes Zeugnis des antiken natürlichen Rechts der Völker Latiums, und der Sitten, die dort seit dem Zeitalter Saturns herrschten.

Nachdem die Plebejer das quiritarische Eigentum der Felder und das geschriebene Gesetz erlangt hatten, begann der Kampf von neuem um das Recht der Connubien: ein Kampf, dessen wahre Bedeutung vergessen wurde und über den selbst die alten Geschichtschreiber ganz absurde Dinge berichteten, da sie sich einbildeten, er beruhe auf der Forderung der Plebejer — die doch

nicht viel mehr als elende und niedrige Sklaven waren — sich ungehindert mit den Adligen verheiraten zu dürfen. Auf diese Weise wird die römische Geschichte noch unglaublicher als die mythische der Griechen; denn wenn man von dieser nicht weiß, was sie eigentlich sagen wollte, so steht jene in Widerspruch mit der ganzen Ordnung der menschlichen Wünsche, indem sie ein niederes Volk zeigt, das zuerst nach Adel, dann nach Ehren und Aemtern und zuletzt nach Reichtum strebt; während die Menschen sich doch zuerst Reichtümer, dann Staatsämter und erst in letzter Linie den Adel wünschen. In Wahrheit wünschte die römische *plebs* gar nicht *connubia cum patribus*, sondern *connubia patrum*; nicht das Recht, sich mit den Adligen zu verschwägern — eine Sache, die sie wohl kaum zu beanspruchen gewagt hätten und auf die es ihnen eigentlich auch gar nicht ankam — sondern das Recht feierliche Ehen schließen zu dürfen, wie die Adligen sie schlossen. Denn ohne feierliche Ehen, ohne Auspizien, konnten die Plebejer das quiritarische Recht über die Felder nicht tatsächlich ausüben und es nicht auf ihre Verwandten übertragen, da sie keine legitimen Familienbeziehungen (Suität, Agnation und Gentilität) besaßen. Die Forderung nach den Connubien war also, kurz gesagt, nichts anderes als die Forderung nach dem Bürgerrecht; und sie wurde durch die *lex Canuleia* befriedigt.

Hierauf dehnten die Plebejer ihre Forderung auf das übrige öffentliche Recht aus; und zwar erlangten sie zuerst die Befehlsgewalt mit dem Konsulat, dann auch die Priestergewalt mit dem Pontifikat und damit zugleich die Kenntnis der Gesetze. Auf diese Weise verwandelte sich das von Servius Tullius aufgebaute System der Herrenfreiheit in ein System der Volksfreiheit; und der Census, den man den Patriziern entrichtete, floß nun in den Staatsschatz, aus dem die Kriegslasten der Plebejer bestritten wurden. Die sich bei dem sogenannten Census des Servius Tullius ergebende Schwierigkeit nannte Vico »seine härteste Gedankenarbeit über die römischen Dinge«, dank der es ihm gelang, den Anachronismus des servianischen Census zu erklären und die Reform in die Zeit des Fabius Maximus zu verlegen. Die Tribunen gingen dann weiter und forderten die Befugnis, Gesetze geben zu dürfen; denn die früheren Gesetze, die *lex Horatia* und die *lex Hortensia*, hatten den Plebisciten keine bindende Gewalt über das ganze Volk gegeben, außer in jenen zwei besonderen Fällen, wegen derer die Plebejer sich einmal auf den Aventin und ein anderes Mal auf den Janiculus

zurückgezogen hatten. Diese neue Errungenschaft, die die Vorherrschaft der *plebs* sicherte und das Staatswesen aus einem aristokratischen in ein demokratisches verwandelte, war die von dem Diktator Publius Philo verordnete *lex Publilia*, wonach die Plebiscite *omnes quirites tenerent*. Die Autorität des Senates wurde dadurch eingeschränkt; denn während vorher die Väter sich zu *auctores* dessen machten, was das Volk vorher beraten hatte, waren nun die Väter *auctores* beim Volke selbst, das die Gesetze nach der vom Senat vorgeschlagenen Formel billigte oder antiquierte, d. h. erklärte, keine Neuerung zu wollen. Die Plebejer erlangten außerdem das letzte Amt, das ihnen noch nicht offen stand, die Censur. Die *lex Petelia*, die wenige Jahre später folgte, beseitigte die letzte Spur der Lehensfesseln, den *nexus*, der die Plebejer, im Falle der Verschuldung, zu Lehensvasallen der Adligen machte und sie oft zwang ihr ganzes Leben in deren Privatgefängnissen zu arbeiten.

Als Fabius Maximus die Einteilung in Patrizier und Plebejer, mit den entsprechenden Curiat- und Tributcomitien, durch eine auf dem Vermögen der Bürger beruhende Einteilung ersetzt hatte, indem er drei Klassen, Senatoren, Ritter und Plebejer schuf, verschwand der Stand der Adligen ganz und »Ritter« hatte nicht mehr die Bedeutung von »Patrizier«, »Plebejer« nicht mehr die von »Nichtadeligem«. Doch dem Senat verblieb das souveräne Eigentumsrecht über den Landbesitz des römischen Reiches, das bereits auf das Volk übergegangen war; und dank der sogenannten *senatus consulta ultima* oder *ultimae necessitatis* behauptete er dieses Eigentum mit Waffengewalt, bis der römische Staat eine Volksrepublik wurde; und jedesmal, wenn das Volk selbst darüber zu verfügen versuchte, bewaffnete der Senat die Konsuln, die die Volkstribunen, die jene Versuche angeregt hatten, für Aufrührer erklärten und töten ließen. Dies erklärt sich aus dem Rechtsverhältnis souveräner Lehen, die einer höheren Souveränität unterworfen sind, und eine Bestätigung dafür erblickte Vico in dem Ausspruch des Scipio Nasica, als er das Volk gegen Tiberius Gracchus bewaffnete: *Qui rempublicam salvam velit, consulem sequatur*. Nachdem durch die Gesetze die Tür zu den Ehrenämtern der Masse offenstand, die im Volksstaat regiert, blieb in Friedenszeiten nichts anderes übrig, als um die Macht zu kämpfen, nicht mit Gesetzen, sondern mit Waffen; und mit Gewaltstreichen Gesetze zur Bereicherung zu diktieren, wie es die Agrargesetze der Gracchen waren,

aus denen dann gleichzeitig Bürgerkriege im Inneren und ungerechte Kriege nach außen entstanden.

Das ganze Gemeinwesen verändert mit dem Triumph des Volkes und der Umwandlung des aristokratischen Staates in einen Volksstaat seine Physiognomie. Es verändert sich in allererster Linie die Physiognomie der Familie; während der Herrschaft der Patrizier, die den Reichtum innerhalb des Standes erhalten wollten, hat die testamentarische Erbfolge erst ziemlich spät Gültigkeit erlangt, die Testamente konnten leicht umgestoßen werden, der emanzipierte Sohn war von der väterlichen Erbfolge ausgeschlossen, die Emanzipierung hatte also die Wirkung einer Strafe, Legitimierungen waren nicht erlaubt, und es ist zweifelhaft, ob die Frauen erbberechtigt waren. Doch in der demokratischen Gesellschaft beginnt man, da der ganze Reichtum, die ganze Macht und Stärke der Plebejer auf der Menge der Kinder beruht, die zarten Bande des Blutes zu empfinden; und nun berücksichtigen die Prätores deren Rechte und suchen ihnen durch die *bonorum possessiones* entgegenzukommen und mit ihren Mitteln die Fehler und Schwächen der Testamente zu heilen, indem sie so die weitere Ausbreitung des Reichtums erleichtern, der allein beim Volke in Ansehen steht. — Es ändert sich die Bedeutung der Eigentumsinstitutionen: das *dominium civile* fällt nicht mehr unter das öffentliche Recht und verliert sich in all den Privateigentümern der Bürger, die jetzt den Volksstaat bilden; das *dominium optimum* ist nicht mehr jenes stärkste, das durch keine, nicht einmal durch eine öffentliche Reallast beeinträchtigt ist, sondern bedeutet ganz einfach ein Eigentum, das frei ist von jeder Privatlast; das quiritarische ist nicht mehr ein Eigentum, dessen Lehensherr der Adlige war, der es auch verteidigen mußte für den Fall, daß der Klient oder Plebejer desselben verlustig gehen sollte, sondern es ist zu einem privaten *dominium civile* geworden, geschützt durch die *rei vindicatio*, im Gegensatz zum bonitarischen, das durch den bloßen Besitz aufrechterhalten wird. — Die Prozeßverfahren, so reich umrankt von Fiktionen, feierlichen Formeln und symbolischen Handlungen, werden vereinfacht und rationalisiert; man beginnt den Intellekt, d. h. den Geist des Gesetzgebers zu berücksichtigen, und die Staatsbürger einigen sich auf den Gedanken eines gemeinsamen, vernünftigen Nutzens, der seinem Wesen nach als etwas Geistiges verstanden wird. Die *caussae*, die zuerst durch besondere und präzise Worte festgelegte Formeln waren, werden zu Geschäftsvorgängen, die durch bloße

Einigungsverträge Rechtskraft gewinnen, und bei Uebertragung von Eigentum durch die natürliche Uebergabe; und nur in den sogenannten Verbalverträgen, d. h. in den Stipulationen, bleiben die Formeln *caussae* in der altertümlichen Bedeutung des Wortes. So endet das »Gewisse« der Gesetze, nachdem die menschliche Vernunft sich ganz entwickelt hat, in dem Wahren der Ideen, die von der Vernunft nach den jeweiligen Tatumständen bestimmt werden; es ist »eine von jeder besonderen Form freie Formel« — *formula naturae*, wie Varro sagt — die wie ein Licht aus sich heraus bis in die äußersten und besondersten Teile ihrer Oberfläche die dunkeln Körper der Tatsachen gestaltet, über die sie sich verbreitet. In den Volksstaaten regiert das *aequum bonum*, die natürliche Billigkeit. — Die äußerst grausamen Strafen, die zur Zeit der Familienmonarchien und der heroischen Gemeinwesen üblich waren — die Zwölftafelgesetze verurteilten zum Feuertode, wer fremdes Getreide in Brand gesteckt hatte, falsche Zeugen zum Sturz vom Tarpejischen Felsen und bankerotte Schuldner dazu, lebendig in Stücke gehauen zu werden — werden durch milde Strafen ersetzt, weil die Masse, die aus Schwachen besteht, ihrer Natur nach zum Mitleid geneigt ist. — Die Gesetze, die in den Aristokratien wenige, feststehende und heilig eingehaltene waren, vermehren sich in den Demokratien und werden veränderlich und flexibel. Die Spartaner, die die Aristokratie bewahrten, sagten, daß in Athen viele Gesetze geschrieben, die wenigen aber, die es in Sparta gäbe, gehalten würden. Die römische *plebs* diktierte ähnlich wie die athenische immerfort Spezialgesetze, und umsonst versuchte Sulla, als Parteiführer der Adligen, durch die *quaestiones perpetuae* hierin Abhilfe zu schaffen; nach ihm vermehrten sich die Gesetze von neuem. — Die Kriege endlich, äußerst grausam in den aristokratischen Staatswesen, die die eroberten Städte zerstörten und die Besiegten in Gruppen von Tagelöhnern auf den Feldern verteilten, um diese zum Nutzen der Sieger bebauen zu lassen, werden milder in den demokratischen Staaten, die den Besiegten wohl das Recht der heroischen Völker nehmen, ihnen jedoch das natürliche menschliche Recht lassen. Die Reiche dehnen sich aus, weil die Volksstaaten mehr für Eroberungen geschaffen sind als die aristokratischen; und noch mehr sind es die Monarchien.

Und doch nimmt mit dieser allgemeinen Vermenschlichung der Sitten die Staatsweisheit, die politische Tugend ab. Die alten Patrizier sorgten hart für Einhaltung der Gesetze; und da jeder einzelne

von ihnen persönlich großen Anteil an dem öffentlichen Nutzen hatte, so unterwarfen sie diesem großen Sonderinteresse, das ihnen der Staat verbürgte, die geringeren Privatinteressen; sie verteidigten deshalb großzügig das öffentliche Wohl und wußten es weise zu beraten. Im Gegensatz hierzu sind in den Volksstaaten — einmal weil dort die Bürger über das öffentliche Wohl gebieten, das sich für sie in so viel unendlich kleine Teile spaltet, als es Bürger gibt, die das herrschende Volk zusammensetzen, und dann wegen der Ursachen, die eine solche Staatsform erzeugen, nämlich Hang zur Bequemlichkeit, Zärtlichkeit für die Kinder, Liebe zu Frauen und Lust am Leben — die Menschen geneigt, auf die äußersten Einzelheiten der Tatsachen zu achten, die der Beförderung ihrer privaten Interessen dienlich sind, und deshalb auf das *aequum bonum*, dessen die Menge allein fähig ist.

An diesem Punkte entsteht spontan, weil seit langem vorbereitet und notwendig geworden, die *M o n a r c h i e*: jene Monarchie, die die meisten politischen Schriftsteller, ohne Berücksichtigung der vielen verschiedenen Ursachen, die sie bedingen, ganz plötzlich, gleich zu Beginn der menschlichen Geschichte entstehen ließen, »genau wie« — so sagt Vico — »ein Frosch geboren wird«. Und noch viel weniger entstand sie künstlich, durch die sagenhafte *lex regia* des »unwissenden Griechen« Tribonian, wonach das römische Volk sich selbst seiner souveränen und freien Regierung beraubt habe, um sie auf Octavius Augustus zu übertragen. Das Gesetz, das ihr Leben gab, war ein natürliches Gesetz, ausgedrückt in jener Formel von ewiger praktischer Geltung: daß in den Volksstaaten, wo alle nur auf ihre Privatinteressen achten, in deren Dienst sie die öffentlichen Waffen zum Verderb der eigenen Nation stellen, ein einzelner auftreten muß, um zu verhindern, daß die Völker ihrem Untergang entgegengehen (so bei den Römern Augustus, der nach Tacitus' Worten *cuncta bellis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit*); ein einzelner, der mit Waffengewalt alle Staatsgeschäfte an sich reißt und es den Untertanen überläßt, sich um ihre privaten Dinge zu kümmern, oder gerade nur um soviel von den öffentlichen Dingen, als er gestatten will; der sich mit wenigen weisen Staatsmännern umgibt, um die öffentlichen Geschäfte in den Kabinetten auf Grund der Staatsräson, der *aequitas civilis*, zu regeln. An jenen Einzelnen wenden die Adligen sich ebenso wie die Plebejer: die Adligen, gedemütigt und der plebejischen Regierung unterworfen, von dem alten Machtwillen verlassen,

denken jetzt nur noch daran sich wenigstens ein angenehmes Leben zu sichern; die Plebejer haben die Anarchie oder zügellose Demagogie — und dies ist die schlimmste Form der Tyrannei, weil es in ihr ja ebensoviele Tyrannen gibt als tollkühne Abenteurer im Staate sind — kennengelernt und wünschen, durch Schaden klug geworden, Frieden und Schutz.

Die Monarchie ist also eine neue Form von demokratischer Regierung. Damit ein Mächtiger zum Herrscher wird, muß das Volk Partei für ihn ergreifen, und er selbst muß im Sinn des Volks regieren, alle Untertanen gleich behandeln, die Großen demütigen, um die Menge vor ihrer Bedrückung zu schützen, das Volk in allem, was den Lebensunterhalt und die natürliche Freiheit betrifft, zu friedensstellen und ein wohlabgewogenes System von Zugeständnissen oder Privilegien anwenden, sei es Privilegien für ganze Stände — den sogenannten »Freiheitsprivilegien« — oder für einzelne Personen, indem er Männer von außerordentlichem Verdienst oder hervorragender Tugend über ihren Stand hinaushebt.

In der Monarchie, die wie die Demokratie eine »humane« Regierung ist, wird jener Prozeß der Humanisierung und Verfeinerung der Sitten, den die demokratischen Republiken eingeleitet hatten, fortgesetzt und verstärkt. Immer mehr lösen sich die drückenden Fesseln der väterlichen und gentilizischen Familie. Die Kaiser, denen der Glanz des Adels nicht genehm war, bemühten sich die Rechte der den Adligen und den Plebejern gemeinsamen menschlichen Natur zu befördern; Augustus schützte die formlosen Legate (Fideikommissen), bei denen bisher die Güter nur, wenn die Erben gewissenhaft waren, auf die nicht Erbfähigen übergehen konnten, und verwandelte sie in zwingendes Recht, indem er die Erben nötigte, sie auch tatsächlich einzuhalten. Es folgte dann eine Reihe von Senatskonsulten, durch die die *cognati* den *agnati* gleichgestellt wurden; bis Justinian die Unterschiede zwischen Legaten und Fideikommissen aufhob, die *quarta falcidia* und die *trebellianica* verschmolz, die Testamente nur wenig von den Kodizillen unterschied und *ab intestato* die Cognaten den Agnaten vollständig gleichstellte. Und so großzügig waren die letzten römischen Gesetze in der Unterstützung der Testamente, daß, während sie früher oft um jedes nichtigen Grundes willen umgestoßen wurden, sie nun in der Weise ausgelegt werden mußten, die ihnen am ehesten ihre Gültigkeit bewahrte. Nachdem das »cyklopische« Recht, das die Väter über die Person ihrer Kinder

ausgeübt hatten, vollkommen fortgefallen war, fiel allmählich auch das ökonomische über den Erwerb der Kinder fort; so daß die Kaiser zuerst das *peculium castrense* einführten, um die jungen Leute zum Kriegsdienst heranzuziehen, dann das *quasi castrense*, um sie für den Beamtendienst zu gewinnen, und zuletzt das *peculium adventitium*, um diejenigen, die weder Soldaten noch Staatsbeamte waren, zufriedenzustellen. Sie nahmen den Adoptionen, wenn sie nicht einen Kreis ganz naher Verwandter betrafen, die Wirkung der *patria potestas*, sie billigten ganz allgemein die Arrogationen, die ziemlich schwierig durchführbar sind, weil ein *paterfamilias*, ein *sui iuris*, sich nur ungern der *patria potestas* eines Fremden unterwirft; sie sahen die Emanzipationen als Wohltat an und verliehen der Legitimierung *per subsequens matrimonium* die volle Rechtsgültigkeit feierlicher Ehen. Das *imperium paternum*, ein hochmütiger Name, der die Majestät des Kaisers herabzusetzen schien, wurde in eine *patria potestas* umgewandelt. Die humane Einstellung der Monarchie erstreckte sich auch auf jenen Teil der früheren Familie, der aus den Sklaven bestand; die Kaiser zügelten die Grausamkeit der Herren, sie erweiterten die Wirkung und beschränkten die Förmlichkeiten der Freilassung; und das Bürgerrecht, das anfangs nur bedeutenden Fremden verliehen wurde, die sich ein besonderes Verdienst um das römische Volk erworben hatten, gaben sie jedem, selbst wenn sein Vater Sklave war, wenn er nur als Sohn einer freien oder freigelassenen Mutter in Rom geboren war. Die Strafen wurden noch menschlichere und die Monarchen schmückten sich mit dem wohlgefälligen Titel des Milden. Der Wortlaut der Gesetze wurde, dank der natürlichen Billigkeit, immer freier ausgelegt, und man kann sagen, daß Constantin die Formeln vollkommen abschaffte, als er bestimmte, daß jedes besondere Motiv der Billigkeit die Gesetze außer Kraft setzen solle. Man handelte schließlich in schärfstem Gegensatz zu der Bestimmung des Zwölftafelgesetzes: *privilegia ne irroganto*; Privilegien waren all die Exceptionen, die bei den Gesetzen gemacht und die durch die besondere Lage der Tatsachen diktiert wurden, die sie aus der allgemeinen gesetzlichen Ordnung heraushob. Die Beschränkung der Rechte auf einzelne Völker wurde allmählich abgeschafft; unter Caracalla wurde aus der ganzen römischen Welt ein einziges Rom; denn es ist ein charakteristisches Bestreben großer Monarchen, aus der ganzen Welt einen einzigen Staat zu machen, ein Gedanke, den Alexander der Große dadurch ausdrückte, daß

er sagte: die ganze Welt sei für ihn nur eine Stadt, und ihre Burg sei seine Phalanx. Von den Edikten der Prätores ging man unter Hadrian zu dem *edictum perpetuum* über, das Salvius Julianus zusammenstellte und das fast ganz aus Provinzialedikten bestand.

Mit der Monarchie machte das natürliche Recht der Stämme dem natürlichen Recht der Völker Platz; und deshalb entspricht diese politische, soziale und juristische Form am meisten der menschlichen Natur von ganz entwickelter Vernunft. Mit ihr gelangt man — wie wir schon angedeutet haben — nach einer langen Entwicklung wieder zu jener Einheit, die den Familienmonarchien der ersten *patres* eigen war; und der Ablauf der Völker muß damit als ganz und gar vollendet betrachtet werden. Noch darüber hinaus zu gehen, ist nicht möglich; möglich ist bei jener höchsten Verfeinerung der menschlichen Gesittung nur eine Zersetzung, eine Verwilderung durch die »Barbarei der Reflexion«, ein Rückfall in eine Art von neuem Tierzustand, aus dem dann wieder eine neue heroische Barbarei sich entwickelt.

XVIII.

DIE RÜCKKEHR DER BARBAREI ODER DAS MITTELALTER.

Von diesen »Rückläufen« studiert und erwähnt Vico nur einen einzigen Fall: die europäische Geschichtsperiode, die gerade in seiner Zeit die Historiker abzugrenzen und als »Mittelalter« zu bezeichnen begannen (Vico selbst nannte sie noch nicht so).

Daß jenes eine Periode des Verfalls und der Barbarei gewesen sei, ist sicher kein Gedanke, der ganz neu in das Bewußtsein eindrang; denn besonders seit der Zeit des Humanismus hatte man Abneigung und Widerwillen gegen jene Jahrhunderte *mediae et infimae latinitatis* empfunden, in denen die Schätze der klassischen Literatur vernachlässigt und verstreut wurden und die edlen Studien darniederlagen oder ganz erloschen. Und noch lebhafter und intensiver war dieses im gebildeten Europa allgemeine Bewußtsein in Italien; denn hier konnte man nicht vergessen, daß das Mittelalter, für andere Völker der Beginn des Glücks, der Macht und der Gesittung, für Italien das Ende des erhabenen Rom war, die Erniedrigung des römischen Namens, die Unterwerfung unter van-

dalischen, westgotischen und langobardischen Uebermut, die Verwüstung der reichen Städte, die Zerstörung der majestätischen Bauten, deren Trümmer noch allenthalben von dem jammervollen Ruin zeugen. Machiavelli hatte an den Anfang seiner *istorie* die allen bekannte bewegte Darstellung der vollkommenen Umwälzung gestellt, die auf den Sturz des weströmischen Reiches folgte. Doch die Betrachtung der Ruinen oder das Sammeln der mittelalterlichen Altertümer bedeutete noch kein Eindringen in den innersten Geist jener Zeit; genau so wie das Bemerken der Unterschiede und Fehler eines Menschen im Vergleiche zu einem anderen nicht besagt, daß man auch den Geist jenes Mannes oder den des anderen versteht. Vico inauguriert das Verständnis des mittelalterlichen Geistes, d. h. der geistigen, sozialen und kulturellen Konstitution jenes Zeitalters.

Obgleich er in einem Teil Italiens lebte, wo nicht nur die Dokumente, sondern auch die tatsächlichen Ueberreste des Mittelalters zahlreich waren, bekennt er, daß jene Zeiten der zweiten Barbarei für ihn noch sehr viel dunkler waren als die der ersten Barbarei, aus der ihm sogar die Erleuchtung für das Verständnis der anderen gekommen sei. Und verstanden hatte er sie eben dadurch, daß er sie so taufte: »zweite Barbarei« oder »Rückkehr der Barbarei«, indem er sie als Beispiel des idealen Gesetzes betrachtete, das er über die »Rückläufe« aufgestellt hatte. Das Mittelalter dünkte ihn, im allgemeinen, wie ein Wiederauftreten der primitiven Lebensbedingungen und eine folgerichtige Wiederabwicklung des sozialen Prozesses, der aus diesen hervorgeht. Ein ebenso origineller wie wahrheitsreicher Gedanke, dem man nicht entgegenhalten darf, daß Vico zwar die allgemeinen Grundlinien, nicht aber die individuellen Züge des Mittelalters entdeckt hat; denn wir wissen, daß dies gerade sein Problem war, das Suchen nach den allgemeinen Grundlinien oder Uebereinstimmungen, und daß er die eigentliche Geschichte vermied, um nicht an den Scheideweg zwischen Wissen und Glauben zu gelangen, zwischen der vollkommen immanenten Auffassung der Geschichte, die deshalb Wunder und Offenbarung ausschließt, und jener vollkommen transzendenten, die, weil sie an Wunder glaubt, der wissenschaftlichen Behandlung widerstrebt. Auch in unseren Tagen — die Sache lohnt erwähnt zu werden — haben wir den Versuch erlebt, Religion und Geschichte miteinander in Einklang zu bringen, indem man von dem individuellen Aspekt der Ereignisse absieht und die Geschichte auf eine Geschichte der

Institutionen und Gleichförmigkeiten ¹⁾ zurückführt. In dieser Stellung, die das Problem bei Vico einnimmt, liegt auch der Grund für die Tatsache, die bei einem Katholiken sehr seltsam erscheint, daß er nämlich dem Christentum, dem er gleich zu Beginn des Mittelalters begegnet, keinen besonderen Akzent gibt, und es mit wenigen Worten abtut, in dem er sagt: Gott habe — nachdem er auf übermenschlichen Wegen die Wahrheit der christlichen Religion erhellte und gefestigt habe, und zwar mit der Tugend der Märtyrer gegen die Macht Roms, mit der Lehre der Kirchenväter und mit den Wundern gegenüber der leeren griechischen Weisheit; weil nun bewaffnete Nationen auftreten mußten, um von allen Seiten die Göttlichkeit ihres Stifters zu bekämpfen — zugelassen, daß eine neue Ordnung von Menschlichkeit zwischen den Völkern entstehe, damit die wahre Religion nun auch dem natürlichen Ablauf der menschlichen Dinge gemäß eingesetzt würde.

Begnügen wir uns also mit den Ähnlichkeiten, die Vico zwischen der mittelalterlichen Gesellschaft und jener der ersten Jahrhunderte Griechenlands und Roms feststellt, und stoßen wir uns auch nicht daran, wenn seine Erläuterungen durch Beispiele und Belege sehr oft falsch und phantastisch sind. Sein wesentlicher historischer Gedanke ist — wie wir schon wissen — so stark, daß er durch alle Irrtümer hindurchdringt oder sogar in ihnen selbst lebendig bleibt. — Da erheben sich — um seine Schilderung oder sein Gemälde in einiger Ordnung wiederzugeben — im Mittelalter allenthalben neue Häusergruppen auf den Bergen, und über der Siedlung nisten Burgen, wie schon im göttlichen Zeitalter der »Cyklopen«; denn eine andere Möglichkeit der Rettung gab es nicht für die unglücklichen Völker, die von der Gewalt der eindringenden Barbaren und von inneren Kämpfen zermürbt waren. Die ältesten, im Mittelalter entstandenen Städte und fast alle Hauptstädte der Völker sind in der Tat auf Höhen gelegen; die Italiener nennen alle neuen Levensherrschaften, die sich damals bildeten, *castella*; und deshalb bezeichneten sich die Adligen vielleicht auch als *summo* oder *illustri loco nati*, die Plebejer hingegen, die in den tiefer gelegenen Tälern und Ebenen wohnten, als *imo*, *obscuro loco nati*. Da eröffnen sich neue Asyle, besonders bei den geistlichen Lehnsherren, die inmitten jenes gewalttätigen Lebens die friedfertigsten waren; und die Bedrückten und Gehetzten flüchten sich zu ihnen und stellen

1) Vgl. meine »*Conversazioni critiche*«, I, 310-22 (über ein Buch von Sorel).

sich selbst und ihr Eigentum unter ihren Schutz. Deshalb gab es in Deutschland, das wilder gewesen sein muß als alle anderen Teile Europas, fast mehr Kirchenfürsten, Bischöfe und Aebte als weltliche Fürsten. Ein berühmtes Beispiel dieser politischen Gebilde war im Königreich Neapel das Kloster San Lorenzo von Aversa, dem das von San Lorenzo von Capua einverleibt wurde, und das in Campanien, Samnium, Apulien und dem antiken Calabrien, vom Volturno bis zum Golfe von Tarent, über hundertzehn Kirchen herrschte, sei es unmittelbar oder durch ihm untergebene Aebte und Mönche; von fast all diesen Gegenden waren die Aebte von San Lorenzo Herren oder Barone. Und da man an den steilsten und verborgensten Orten kleine Kirchlein baute, um die Messe zu zelebrieren und andere fromme Handlungen auszuüben, wurden jene Kapellen zu natürlichen Zufluchtsorten der Völker, die um sie herum ihre Wohnsitze aufschlugen: das ist der Grund, weshalb man allenthalben in Europa so viele Städte, Landstriche und Burgen trifft, die nach Heiligen benannt sind, und weshalb die Kirchen die ältesten Gebäude jener Zeit sind. Da entsteht aus solchen Verhältnissen in ganz Europa, nicht zum erstenmal, sondern von neuem, das *Lehenswesen*, das angeblich aus den Funken des Brandes hervorgegangen sein soll, den die Barbaren an das römische Recht legten — wie Oldendorp und viele andere Juristen behaupten — während doch umgekehrt das römische Recht selbst aus den Funken der in der ersten Barbarei Latiums herrschenden Lehen entstand; so war das mittelalterliche Lehenwesen kein neues Recht der Völker Europas, sondern ein uraltes Recht, das mit der zweiten Barbarenzeit von neuem sich bildete. Alles andere als »eine niedrige Materie« — so soll Cuiacius sie nach Vicos Ansicht genannt haben — ist das Lehenrecht; sie ist im Gegenteil durchaus heroisch und würdig, mit der kultiviertesten und tiefsten griechischen und römischen Gelehrsamkeit geschmückt zu werden! Und weshalb vermögen die schönsten Ausdrücke der römischen Jurisprudenz — mit denen eben jener Cuiacius die Barbarei der Lehenlehre mildert — so restlos die Eigentümlichkeiten und Attribute des Lehenwesens wiederzugeben, wenn nicht wegen jener substantiellen Identität des Wesens? — Es trat also im Mittelalter die grundlegende Unterscheidung zwischen Heroen und *famuli* wieder auf, zwischen *viri* oder *baroni* (*varones* heißen heute noch die Männer, die *viri*, im Spanischen) und gewöhnlichen *homines*, wie die Vasallen genannt wurden, zwischen *patres* bzw. *patroni*

oder *padroni* und Sklaven. Die Gelehrten des Lehenswesens, die *feudum* mit *clientela* übersetzen, machen weit mehr als eine geschickte sprachliche Substitution, wie sie glauben, und geben, ohne es zu wissen, eine historische Definition des Lehenswesens. Die ersten Lehen des Mittelalters mußten persönliche sein, wie die ersten Klientelen des Romulus: eine Form von Vasallentum, das man noch zu Vicos Zeit in den Reichen des Nordens beobachten konnte, besonders in Polen, wo die *kmet* eine Art von Sklaven waren, die jene »Paladine« (oder Woiwoden) oft als Einsatz im Spiele setzten, wobei sie ganze Familien verloren und diese also an neue Herren übergingen. Dann kamen die b ä u e r l i c h e n R e a l l e h e n , bestehend aus unbebautem Land, das die Sieger den besiegten Völkern zum Lebensunterhalt zuwiesen, während sie selbst das bebaute Land behielten; und das übersetzten die Lehensgelehrten — mit einem anderen eleganten lateinischen Ausdruck und mit nicht geringerer historischer Wahrheit — durch *beneficia*. Die alten *nexi* waren die neuen »Hörigen« oder »Gebundenen«, die alle Freunde und Feinde ihres Herrn auch als ihre eigenen Freunde und Feinde anerkennen und das leisten mußten, was man in Rom *opera militaris* und im Mittelalter *militare servitium* nannte. Das Lehenswesen griff tief in die politischen Verhältnisse ein; und wie schon ehemals die besiegten Könige zu Verbündeten und Bundesgenossen Roms wurden und *servabant maiestatem populi romani*, so gab es nun souveräne Lehen, die ihrerseits einer höheren Souveränität untertan waren, und deren Repräsentanten — große Könige und Herren großer Reiche und zahlloser Provinzen — trugen den Titel »Majestät«.

Die Staaten wurden wieder aristokratisch, wenn nicht in ihrer »Staatsform«, d. h. der äußeren Konstitution nach, so doch wenigstens in ihrer »Regierung«, d. h. der tatsächlichen politischen Macht: das gaben die politischen Schriftsteller selbst zu, unter ihnen Bodin, der soweit geht zu behaupten, daß sein Königreich Frankreich, unter der Regierung der merovingischen und karolingischen Linie, in seiner Staatsform ausgesprochen aristokratisch war. Aristokratisch blieben bis ins 16. Jahrhundert hinein die Königreiche Schweden und Dänemark, lebendige Zeugen der Vergangenheit, und aristokratisch war noch zu Vicos Zeiten Polen, von dem wir schon sprachen. Die ersten öffentlichen Parlamente Europas müssen wie der Senat des Romulus aus den Aeltesten des Adels, den *seniores* — daher das Wort *signore* — bestanden haben;

sie waren wie die alten Curiatkomitien bewaffnete Versammlungen der Barone oder Pairs. In diesen Parlamenten wurden Lehenprozesse entschieden, die Ansprüche oder Erbfolgen oder Heimfall von Lehen wegen Verrat oder Mangel an Erben betrafen; aus diesen Prozessen entstand, wenn die Rechtsprechung durch mehrfache Urteile bestätigt wurde, das *Lehensgewohnheitsrecht*. Einen Rest jener Parlamente glaubte Vico noch in dem *Sacro Regio Consiglio* von Neapel zu sehen, dessen Präsident den Titel *Sacra Real Maesta*, »Heilige Königliche Majestät« trug, während die Räte *milites* hießen; und gegen sein Urteil konnte man nicht bei einem anderen Richter Berufung einlegen, sondern nur Revision bei dem gleichen Gerichtshof.

Aristokratische Regierungen, und alle umgeben von einem Nimbus, einer religiösen Atmosphäre: so waren nicht nur die Bischöfe und Aebte, wie wir schon sahen, sehr oft Lehensherren, sondern die Lehensherren und die Souveräne führten religiöse Insignien und die katholischen Könige trugen überall, um die christliche Religion zu verteidigen, deren Beschützer sie sind, die Dalmatiken von Diakonen, weihten ihre königliche Person — daher der Titel »Geheiligte königliche Majestät« — und nahmen kirchliche Würden an, wie Hugo Capet, der sich Graf und Abt von Paris nannte; und Herzöge und Aebte, oder Grafen und Aebte nannten sich allgemein, wie aus den ältesten Urkunden hervorgeht, die Fürsten Frankreichs. Jene ersten christlichen Könige gründeten bewaffnete Religionen, mit denen sie den Katholizismus gegen Arianer, Sarazenen und andere Ungläubige verteidigten. Es kehrten in Wahrheit wieder die *pura et pia bella* der heroischen Völker: das Kreuz über einer Weltkugel, das alle christlichen Mächte auf ihren Kronen tragen, erinnert an die Fahnen mit dem Kreuz, die man in den heiligen Kriegen, den Kreuzzügen, entfaltete. Es kehrten wieder das heroische Sklaventum, das sich sehr lange bei den christlichen Völkern erhielt, weil die Sieger, in der Meinung, die Kriege seien Gottesurteile, die Besiegten für von Gott verlassen hielten und sie wie Tiere behandelten (so nannten die Christen die Türken »Hunde« und diese sie dafür »Schweine«). Die Alten nahmen den Besiegten *divina et humana omnia*; und die neuen Barbaren waren, bei der Einnahme von Städten, nur darauf aus, die Vermächtnisse oder Reliquien von Heiligen aufzuspüren und fortzuschleppen — die die Völker in jenen Zeiten vergruben und sorgfältig verbargen — so daß fast alle *Ueberführungen* hei-

liger Körper in jener Zeit stattfanden. Und eine Spur davon ist übrig geblieben in der Sitte, daß die besiegten Völker alle Glocken der eroberten Städte von den siegreichen Feldherrn zurückkaufen müssen.

Analoge Aehnlichkeiten lassen sich auch bei dem juristischen Aufbau des Eigentums feststellen. Die grundlegende Unterscheidung im Lehnrecht ist jene zwischen Feudal- und Allodialgütern. Doch die Allodialgüter waren ursprünglich ein stärkstes Recht, das durch keine fremde Last beeinträchtigt wurde, nicht einmal durch eine öffentliche: es waren die von den Patriziern oder Baronen unmittelbar erworbenen und eroberten Güter, während die Feudalgüter die Laudation oder Berufung auf den Herren, der sie verliehen hatte, zur Voraussetzung hatten. Die Allodialgüter entsprachen also dem quiritarischen Eigentum *ex iure optimo*, die Feudalgüter dem bonitarischen; und erst als sich in späteren Zeiten, in dem neuen Europa wie schon im alten Rom eine neue Besteuerung und ein neuer Staatsschatz bildete und die Allodialgüter den öffentlichen Lasten unterworfen wurden, konnte die verächtliche Bezeichnung von »Kunkelgütern« im Gegensatz zu den feudalen »Lanzengütern« entstehen. So waren z. B. die Provinzen, die später dem Königreich Frankreich einverleibt wurden, früher einmal souveräne Herrschaften gewesen, die dem König dieses Reiches lehenspflichtig waren und in denen die souveränen Fürsten ihre von allen öffentlichen Lasten freien (Allodial-) Güter besaßen; doch als sie durch Erbfolge, Aufruhr oder Erblosigkeit dann zu einem Teil des Königreiches wurden, da wurden jene Güter steuer- und tributpflichtig, das Eigentum *ex iure optimo* verschmolz mit dem privaten, nicht feudalen, steuerpflichtigen Eigentum, und die Allodialgüter im adligen Sinn flossen mit den Allodialgütern im volkstümlichen Sinn in einen Begriff zusammen. Die Lehnjuristen der letzten Zeiten verkannten den Wert der ursprünglichen Unterscheidung, so wie die späten römischen Juristen die Bedeutung des Eigentums *ex iure optimo* nicht verstanden haben. Mit dem Lehenseigentum verbanden sich die »Emphyteusen«, weshalb das *laudemium* sowohl die Abgabe bedeutete, die der Vasall an seinen Lehensherrn, als auch jene, die der Erbpächter an den Grundeigentümer entrichtete; ferner die »Commenden«, die dasselbe wie die antiken Klientelen waren; die Einrichtung des *census*, auf Grund dessen man den Adligen Kriegsdienste leisten mußte — und die Censiten oder *angarii* und *per-*

angarii waren eine getreue Nachbildung der römischen *assidui* —; die Precarien, die ursprünglich Landgüter gewesen sein mußten, die die Herren den Armen auf ihre Bitte hin gaben; endlich die *libelli* oder der Tauschhandel mit unbeweglichen Gütern, der in jener Agrarwirtschaft den fehlenden Handel ersetzte. Die Ausschließung der Frauen von der Erbfolge, die ein ganz altes römisches Gesetz war, trifft man in der *lex Salica* wieder, einem Gesetz, das ursprünglich — wie Vico vermutet — Deutschland und allen anderen barbarischen Urvölkern Europas gemeinsam war und dann nur in Frankreich und Savoyen in Kraft blieb.

Die Strafen waren grausam und die Todesstrafe hieß *poena ordinaria*. Doch gab es auch im Mittelalter keine eigenen Gesetze und Strafverfahren für privates Unrecht: der Mord an einem Plebejer erfolgte entweder durch den eigenen Herren, den niemand anklagen konnte, oder durch einen Fremden, und dann ersetzte man dem Herrn des Sklaven den Schaden, wie es in Polen, Litauen, Dänemark, Schweden und Norwegen üblich war. Unter dem Namen von »kanonischen Reinigungen« — die übrigens vom Kirchenrecht nicht anerkannt wurden — übte man in ganz Europa gewisse Arten von Gottesurteilen oder Zweikämpfen; und bis zu den Zeiten des Bartolo hatten die Repressalien Rechtsgeltung. Die Streitfälle über Allodien fochten die Herren untereinander mit Waffen aus; und im Königreich Neapel wehrten sich die Barone noch zu Vicos Zeiten gegen Angriffe anderer Barone auf ihre Lehen nicht auf gerichtlichem Wege, sondern durch Zweikampf. Kann es uns wundern, daß in einer Gesellschaft, in der die Gewalt herrschte, auch die Raubfahrten der heroischen Zeit wiederkehrten und der Titel »Korsar« und »Pirat« zu einem Herrschertitel wurde? Und nie war das Schicksal der Reiche so wechselvoll und unbeständig wie damals.

Das römische Recht Justinians, das ganz von der Idee der Billigkeit durchdrungen war, wurde verschmäht und geriet in Vergessenheit. In Frankreich und Spanien wurde schwer bestraft, wer sich im Prozeß darauf zu berufen wagte; und sicher hielten die Adligen in Italien es für eine Schande, ihre Angelegenheiten nach römischem Gesetz zu regeln, und wollten nach langobardischem leben, während die Plebejer, die sich der alten Sitten langsame entwöhnen, einige römische Gesetze als Gewohnheiten anwendeten. Und in Gewohnheiten eher als in Gesetzen bestanden die Rechte, die damals in Kraft waren, in denen die starren Formeln

und die feierlichen Zeremonien wieder Bedeutung gewannen und die sogenannten *pacta nuda* unterschieden wurden von den *pacta vestita*, d. h. den durch Formeln und Zeremonien bekräftigten Verträgen. Als Beispiel für die Ehrfurcht vor den Formeln kann jene — zu Vicos Zeit noch für eine historische Tatsache gehaltene — Legende gelten, die sich bei der Einnahme Weinsbergs durch den Kaiser Konrad zugetragen haben soll; die Stadt hatte den Gegenkaiser unterstützt, und er verurteilte sie zum Untergang, indem er anordnete, daß nur die Frauen mit dem, was sie auf dem Rücken tragen könnten, sie unbehelligt verlassen dürften. Doch die Frauen zogen aus der verurteilten Stadt mit ihren Söhnen, Männern und Vätern auf den Schultern; und der Kaiser, der vor den Toren stand, an der Spitze seines Heeres, bereit mit blanken Schwertern und eingelegter Lanze seinem schrecklichen Zorn Genüge zu tun, sah zu und ließ sie alle unangefochten abziehen, aus Achtung vor dem buchstäblichen Wortlaut des Gesetzes, das er dekretiert hatte.

Es waren analphabetische Zeiten, was Vico mit seinem Bilde ausdrückt, daß damals die »stummen« oder »hieroglyphischen« Sprachen wiederkehrten. Die Vulgärsprachen, Italienisch, Französisch, Spanisch und Deutsch waren noch nicht schriftlich festgelegt; und nur einige Geistliche schrieben ein barbarisches Latein, weshalb »Geistlicher«, *clericus*, soviel bedeutete wie »Gelehrter«; doch selbst unter den Priestern herrschte solche Unwissenheit, daß es Urkunden gibt, die Bischöfe mit einem einfachen Kreuz unterzeichnet haben, weil sie nicht einmal ihren eigenen Namen schreiben konnten. Daraus erklärt sich ein englisches Gesetz, das anordnete, ein zum Tode Verurteilter, der lesen und schreiben könne, dürfe wegen seiner Kunstfertigkeit nicht hingerichtet werden; und *litteratus*, d. h. schreibkundig, wurde ebenso wie *clericus* gleichbedeutend mit »gelehrt«. Daher rührt die Bedeutung und die vielfache Verwendung der Stammeswappen, um das Eigentumsrecht an Häusern, Grabstätten, Feldern und Vieh zu sichern, Wappen, die man noch heute auf vielen Bauten jener Zeiten sehen kann.

Mit der Barbarei kehrte auch die Vorherrschaft des Verses über die Prosa wieder. Die Prosaschriften der lateinischen Kirchenväter — und man kann dasselbe von denen der griechischen sagen — sind reich an poetischen Maßen, so daß sie fast Gesängen gleichen. Die ursprüngliche neue Lyrik war religiös; und wenn es keine eigentlichen religiösen christlichen Gedichte gab, so war der Grund

dieser, daß die Dinge unserer Theologie alle sinnliche Erfassung und alle Einbildungskraft übertreffen und die poetische Kraft an ihnen ermattet. Poesie und Geschichte gingen wieder ineinander über; die Romanzendichter, die die heroischen Dichter der wieder-gekehrten Barbarenzeit waren, glaubten wahre Geschichten zu erzählen; deshalb nahmen Bojardo und Ariost später den Stoff ihrer Dichtungen aus der Chronik Turpins, des Bischofs von Paris. Und so wie die französische Sprache, als sie durch den Einfluß der berühmten Pariser Philosophenschule und der sehr scharfsinnigen scholastischen Theologie mit einem Schritt von der Spontaneität zur Reflexion übergang, eine große Anzahl von Diphthongen bewahrte, während sie schon viele abstrakte Ausdrücke aufnahm, so lebte die Geschichte Turpins in Frankreich als eine Art von homerischer Dichtung fort. Selbst die Verfasser von lateinischen Gedichten besangen nur Historien, wie Guglielmo Pugliese in *De gestis normannorum in Italia* und Gunther in seinem *Carmen heroicum de rebus a Frederico Barbarossa gestis*. Und Dichter waren die ersten Schriftsteller der Volkssprache sowohl in Italien als auch in der Provence und Frankreich. Es erwachte von neuem die empfindliche und leicht zu erzürnende Tapferkeit wie die des Achilles, die das Ethos der Zweikämpfe begründet; daher rühren die stolzen Gesetze, die hochgemuten Unternehmungen und der Durst nach Rache bei den umherziehenden Rittern, wie es die Romanzendichter besangen. Scheint nicht jener Cola di Rienzo, der — so steht in seiner Biographie zu lesen — während er den unglücklichen Zustand Roms erwähnt, mit allen seinen Zuhörern in die bittersten Tränen ausbricht, in seiner plötzlichen Ergriffenheit eine echt homerische Gestalt zu sein? Die phantastische Hyperbel war noch ein allgemeiner Geisteszustand wie bei den Kindern; denn — so schreibt Vico — »oft erinnere ich mich, wenn ich spazieren gehe, daß mir die sanften Hügel, die vor meinen Augen liegen, in meiner Kindheit als gewaltig hohe und steile Berge erschienen«. So waren Roland und die andern Paladine, nach der Vorstellung des Mittelalters, von riesigem Wuchse; und die Bilder der göttlichen Wesen, Gottvaters, Christi und der Jungfrau, wurden von den Malern und Bildhauern überlebensgroß dargestellt.

Doch der menschliche Geist gleicht einem Boden, der jahrhundertlang brach gelegen hat; wenn man ihn dann von neuem bebaut, so trägt er gleich wieder wunderbar vollkommene, große und

überreiche Früchte. Und so wurde am Ausgang der italienischen Barbarei, nach vier äußerst grausamen und stürmischen Jahrhunderten, Dante geboren, der Homer der wiedergekehrten Barbarei, und kurz darauf erblühte die zarte Poesie Petrarcas und die beschwingte und anmutige Prosa Bocaccios; alle drei unvergleichliche Beispiele. Und da das Barbarentum, wie bereits definiert, seinem Wesen nach wahrheitsliebend, offen, treuherzig, edel und großmütig ist, stellte Dante wirkliche Personen vor uns hin, schilderte wirkliche Ereignisse aus dem Leben der Dahingeshiedenen und bezeichnete sein Gedicht als »Komödie« in Erinnerung an die antike griechische Komödie, die es ebenso machte. Dieses Gedicht ist sowohl ein Gegenstück zur Ilias wie auch zur Odyssee: zur einen, der Ilias, im Inferno, wo Dante sein jähzorniges Genie und alles Erhabene seiner Phantasie dazu verwandte, von dem Reiche des unversöhnlichen Zornes zu erzählen und eine große Zahl erbarmungsloser Strafen zu beschreiben, würdig, den vielen grauenvollen Todesarten Homers verglichen zu werden — Beschreibungen, die, während sie heute Mitleid erwecken, den damaligen Hörern im Gegenteil Vergnügen bereiteten; zur anderen, der Odyssee, die die heldenmütige Ausdauer des Odysseus verherrlicht, bildet das Purgatorio ein Gegenstück, ein Schauspiel qualvoller, mit unbeirrbarer Standhaftigkeit erduldeten Strafen, und das Paradies, wo man unendliche Freude in tiefstem Seelenfrieden genießt. Eine andere Aehnlichkeit Dantes mit Homer beruht in der Physiognomie der von ihm verwendeten Sprache, die so verschiedenartig ist, daß man vermutet hat, er habe sie, wie Homer die seiner Gedichte, aus allen Mundarten seines Volkes gesammelt; diese Meinung der Gelehrten des 16. Jahrhunderts hält der Kritik nicht stand, weil jene Mundarten zur Zeit, als Dante sie verwendete, zweifellos in Florenz allgemein im Gebrauch sein mußten und ein Menschenleben auch nicht genügt hätte sie alle zu sammeln, zu einer Zeit, in der es noch keine Schriftsteller in den verschiedenen Dialekten gab. Doch die wesentlichste Aehnlichkeit, die er mit Homer hat, beruht in der dichterischen Erhabenheit. Dante ist ein göttlicher Dichter, der der überfeinerten modernen Phantasie unkultiviert und roh erscheint und den von weibischer Musik verwöhnten Ohren oft herb klingt; doch nicht für Leute von strengem Geschmack, die sich nicht an Blumen, Schmuck und Lieblichkeit ergötzen wollen. Und wie Homer ist er groß, nicht durch seine tiefe Weisheit, sondern durch seine starke Phantasie.

Sicher war Dante ein großer Gottesgelehrter; doch darin liegt eher seine Schwäche als seine Stärke. Wenn Dante nichts von Scholastik noch von Latein gewußt hätte, wäre er noch ein größerer Dichter geworden, und vielleicht hätte die toskanische Sprache dann — die lateinische hatte es nicht — dem Homer einen vollkommen gleichwertigen Dichter gegenüberzustellen gehabt. Die richtige Art ihn zu kommentieren besteht darin, über die von dem Dichter erwähnten Dinge, Taten oder Personen Nachricht zu geben, seine Gefühle zu erklären und »jede moralische und noch mehr jede andere gelehrte Allegorie« beiseite zu lassen.

Der Mann, der diese Seite Dantekritik schrieb und Dante nach Jahrhunderten des antidanteschen Geschmacks — in denen man sich nur grammatisch und scholastisch mit ihm befaßt hatte — wieder in seine Rechte einsetzte, und zwar zur Blütezeit der Dante so fremden und abgeneigten Arkadischen Akademie, hätte es verdient, dem Genie William Shakespeares zu begegnen, das er vielleicht allein zu jener Zeit in seiner dichterischen Kraft zu verstehn imstande war. Doch in Italien kannte man damals, wie allgemein außerhalb Englands, von Shakespeare nichts; kaum das eine späte und unsichere Nachricht davon zu Vico drang, daß die Engländer, noch nicht verweichlicht durch die Verfeinerung des Jahrhunderts, nur an grauenerregenden Tragödien Vergnügen fänden, genau so wie auch dem ursprünglichen Geschmack des griechischen Theaters das ruchlose Mahl des Thyestes und die Greueltaten Medeas an ihren Brüdern und Kindern entsprachen. Die Neigung für die germanische Poesie und Literatur blieb für Vico, wie wir schon wissen, eine ungestillte Sehnsucht: es war ihm nicht möglich, ihre genauen und besonderen Grundlagen zu entdecken, so angespannt er auch seinen Blick darauf richtete; und als er einmal, auf Grund einer Nachricht aus zweiter Hand, sie erwähnte, da behauptete er, daß bei dem deutschen Volke, besonders in Schlesien, einer Provinz mit ausschließlicher Landbevölkerung, »die Menschen als Dichter geboren werden«; so waren ihm also auf seiner Suche nach einer naiven und volkstümlichen Poesie, ohne daß er es merkte, die Vertreter der schlesischen Schule, Hoffmannswaldau und Lohenstein, in den Weg geraten — deutsche Nachahmer seines Landsmanns, des Cavalier Marino! Doch das ist nur eine Anekdote, die nur ein neues Beispiel dafür bietet, welche Streiche Vico seine glühende Einbildungskraft spielte.

Wie man aus der zweiten Barbarei und der Feudalverfassung

herauskam, sagt Vico nicht; und es scheint, daß er der Bewegung der städtischen Gemeinden keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, die ihm so viele Analogien zu den Kämpfen der römischen Plebejer und zur Entstehung der antiken Demokratie geboten hätte. Uebri- gens spottet er auch hier über die Gelehrten, die die modernen Monarchien, z. B. die französische, aus dem Nichts entstehen ließen, nach einer Art Tribonianischen Gesetzes, dem zuliebe — so sagt er ironisch — die Paladine Frankreichs sich ihrer Macht begeben hätten, um sie auf die Könige aus der Dynastie der Capetinger zu übertragen. Er bemerkt auch, daß die Macht der Barone, die sich ausgedehnt und darum zersplittert hatte infolge der Bürgerkriege, durch die sie in Abhängigkeit von ihren Völkern gerieten, leicht in der Hand monarchischer Könige zu vereinigen war, indem so das *obsequium* der Vasallen gegen den Baron in ein *obsequium principis* verwandelt wurde. Doch besondere Bedeutung mißt er der Wieder- geburt des römischen Rechts bei (dieses »natürlichen Rechts der Völker Europas«, wie es Grotius genannt hatte), daß man in den Universitäten Italiens wieder zu studieren begann; mit ihm lehrte man wieder die Prinzipien der natürlichen Billigkeit, die Adligen und die Nichtadligen wurden einander gleichgestellt im bürger- lichen Recht, wie sie es ihrer menschlichen Natur nach sind, das Geheimnis der Gesetze entglitt der Hand der Lehensherren, deren Macht auf diese Weise immer mehr beschränkt wurde; und so gelangte man zur humanen Regierung der freien Republiken und der ganz vollkommenen Monarchien. Die bereits wiedergekehrte heroische Gesellschaft hatte damit nun den entgegengesetzten Rücklauf erlitten; und in der Kultur der neuen Zeiten war es un- möglich, sie wieder ins Leben zurückzurufen, ebenso wie auch im Altertum die Versuche einer aristokratischen Restauration, die die Pythagoräer und Dion von Syrakus machten, ergebnislos blieben. Und die ganz wenigen aristokratischen Staatswesen, die da und dort noch in Europa übrig blieben, mußten scharfsinnige Sicher- heitsmaßnahmen und geschickte und weise Vorkehrungen treffen, um die von ihnen regierten Massen im Zaume zu halten und zu- friedenzustellen.

XIX.

VICO ALS GEGNER DER KULTURSTRÖMUNG
SEINER ZEIT.

Wenn Vico in der Betrachtung des Geschichtsverlaufes bei den Zeiten der über alle Völker verbreiteten Humanität, d. h. bei seinen eigenen, angelangt ist, gibt er eine flüchtige Beschreibung der zeitgenössischen Welt und schweigt dann, wenn nicht aus Befriedigung, so aus Unsicherheit oder Klugheit. Er war nicht durch den unmittelbaren Impuls politischer Probleme — wenigstens nicht in dem gewöhnlichen Sinn dieser Worte — zur Neuen Wissenschaft gelangt; und er stieg auch nicht von den Betrachtungen der Neuen Wissenschaft zum tätigen Leben hinab, nicht einmal in der Form, die für einen geistigen Menschen die natürliche ist, der Form einer literarischen Publikation zur Kritik von Gesetzen und Einrichtungen und zur Anregung von Reformen. Auch als er in kurzen Zügen eine »Praxis« seiner Wissenschaft ¹⁾ entwarf, war er der Ansicht, daß diese Praxis, soweit sie ihn betraf, nur »innerhalb der Akademien« vor sich gehen könne.

Uebrigens ist die Praxis »innerhalb der Akademien« oder auf dem Felde der Kultur ja auch eine Praxis und Politik; und sicher nicht die unbedeutendste. Ein Historiker oder ein Philosoph kann sie niemals vollkommen entbehren, er kann sie nur mehr oder weniger betonen und mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit entwickeln.

Vico legte Wert auf sie und entwickelte sie ausführlich; ja schon seine erste These im wissenschaftlichen Leben war eben jene Untersuchung der modernen Methoden des Studierens und der Erziehung im Vergleiche zu den antiken, eine Untersuchung, die — nach mancherlei Versuchen und Schwankungen in seinen ersten Reden — in der Antrittsrede vom Jahre 1708, *De nostri temporis studiorum ratione*, feste Gestalt annahm. In den folgenden Jahren, als er ganz in seiner Arbeit an der Neuen Wissenschaft aufging, nahm er gegen die Richtung, die damals im Unterricht vorherrschte, nicht wieder öffentlich Stellung; doch um so häufiger und lebhafter äußerte er sich dazu in privaten Briefen und Gesprächen, und auch in der Autobiographie gab er seinen Gedanken darüber Ausdruck. Es ist also nicht nötig, seine polemische Einstellung aus den An-

1) Vgl. oben, Kapitel IX, S. 91—94.

spielungen und gelegentlichen Bemerkungen seines Hauptwerks zu erschließen, denn er hat selbst des öfteren die Anspielungen näher ausgeführt und die gelegentlichen Bemerkungen als eigentliches Thema behandelt.

Jene Polemik bewegte sich auf zwei benachbarten Gebieten, die dem zweifachen Aspekt der Neuen Wissenschaft als einer Philosophie des Geistes einerseits und einer verallgemeinernden Wissenschaft andererseits entsprechen. Unter dem ersten Gesichtspunkt hatte Vico die Rechte der Phantasie, des phantasieentsprungenen Allgemeinen, des Wahrscheinlichen, des Gewissen, der Erfahrung und der Autorität geltend gemacht, und damit die der Poesie, der Religion, der Geschichte, der naturwissenschaftlichen Beobachtung, der Gelehrsamkeit und der Ueberlieferung. Unter dem zweiten Gesichtspunkt hatte er ein Schema der natürlichen Entwicklung des Geistes entworfen, sowohl in der Geschichte der Menschheit wie im individuellen Leben, das er beständig mit den Phasen der Geschichte verglich. Deshalb mußte seine Untersuchung sich notwendigerweise einerseits den geistigen Tendenzen seiner Zeit zuwenden, und andererseits der Art und Weise, wie die Erziehung der Kinder und jungen Leute damals verstanden und betrieben ward. Auf beiden Gebieten bemerkte Vico die gleichen Schwächen und wurde von dem gleichen dürren Intellektualismus abgestoßen, der auch den Prozeß des Geistes unverständlich gemacht und die Wahrheit der menschlichen Geschichte verstümmelt und verfälscht hatte.

Den Kindern pflegte man, sobald sie die Grammatikschulen verlassen hatten, einen Unterricht in der Logik aufzuerlegen, indem man, je nach dem Geschmack der einzelnen Lehrer, bald die scholastische Logik verwandte, bald und noch häufiger die ihrem Wesen nach ebenfalls aristotelische und scholastische Logik von Arnauld, die *Logique de Port-Royal*, eine Logik, die voll äußerst strenger Urteile über fernliegende Materien aus höheren und dem allgemeinen Verständnis ganz entzogenen Wissenschaften war und mit Beispielen aus diesen Wissenschaften reich durchsetzt. Die Kinder sollten, dank dieser Disziplin, mit einem Schlage zu kritischen Geistern werden und ihren Geist nicht nur vom Falschen reinigen, sondern selbst von den wahrscheinlichen und gangbaren Meinungen; wo sie sich in Wirklichkeit doch von nichts reinigen konnten, weil ihr Verstand noch leer oder arm an Inhalt war, und sie keine Kritik üben konnten, weil ihnen die kritisierbare Materie

fehlte: man wollte erreichen, daß sie gut urteilten, ehe sie gut gelernt hatten, im Gegensatz zur natürlichen Gedankenentwicklung, daß man zuerst lernt, dann urteilt und zuletzt argumentiert. Das Resultat war, daß die auf diese Weise erzogenen Geister in ihrer Entwicklung unfruchtbar und trocken wurden und sich anmaßten, über alles zu urteilen, ohne jemals etwas auszurichten; sie blieben ihr ganzes Leben lang äußerst spitz in ihrer Denkungsart und unfähig zu jeder großen Arbeit: kritisch, wenn man will, doch unfruchtbar. Also entstand daraus nicht nur Oberflächlichkeit und Anmaßung im Urteilen, sondern auch Unfähigkeit im praktischen Leben, im Umgang mit anderen Menschen, in der politischen Beredsamkeit — die sich weniger auf die Kritik als auf das Wahrscheinliche gründet und ihre Wirkung dadurch erzielen muß, daß sie zur rechten Zeit das passende Wort sagt, in die Psychologie des Hörers eindringt und sich ganz auf diese einstellt. Den schädlichen Einfluß der vorzeitigen logisch-kritischen Erziehung hatte Vico an sich selbst erprobt; als ihm nämlich in seiner Kindheit der Jesuit Del Balzo, einer seiner ersten Lehrer, das Werk des Summisten Paulus Venetus in die Hand gab, und sein Geist, der noch zu schwach war, um mit jener Chrysippischen Logik fertig zu werden, sich fast darin verlor, so daß er aus Verzweiflung seinen Studien untreu ward und ihnen anderthalb Jahre fernblieb. Ein besseres Andenken bewahrte er dagegen der Schule der wildesten Marinisten in Neapel, ja selbst seinen jugendlichen poetischen Spielereien: er nennt sie eine durchaus notwendige Zerstreuung für den jugendlichen Geist, den man mit dem Studium der Metaphysik allzu scharf und starr macht, und zwar gerade in den Jahren, in denen der Geist, in seiner überschäumenden Jugendkraft, über die Stränge schlagen muß, wenn er nicht ganz abstumpfen und vertrocknen soll. Jenes Alter, das die *Barbarenzeit des Intellekts* ist, so reich an Phantasie und — wegen der engen Beziehungen zwischen beiden Fähigkeiten — an Gedächtnis, sollte mit der Lektüre von Dichtern, Historikern und Rednern und mit dem Erlernen von Sprachen genährt und erzogen werden. Die Kunst, die man dort lehren soll, ist nicht die Kritik, sondern die *Topik*, die wahre Kunst des *ingenium*, d. h. der Erfindungsgabe, durch die die Kinder den Stoff vorbereiten lernen, um später gut zu urteilen; denn man kann erst gut urteilen, wenn man das Ganze der Sache kennt, und die Topik lehrt, in jedem Ding seinen gesamten Inhalt zu finden. Auf diese Weise werden die Kinder, indem sie der Entwick-

lung der Natur selbst folgen, sowohl zu Philosophen als auch zu guten Rednern.

Ein Korrektiv ist freilich unentbehrlich für die überschäumende Phantasie; doch darf man es nicht in der Logik suchen, sondern eher in der linearen Geometrie, die in gewissem Sinne eine Malerei ist, das Gedächtnis durch die große Zahl ihrer Elemente kräftigt, die Phantasie durch ihre eleganten Figuren veredelt und den Geist zur Gewandtheit erzieht, weil er erst alle durchlaufen muß, um diejenigen herauszugreifen, deren er zum Beweis der erfragten Größe bedarf. Doch selbst der Geometrie wurden all ihre guten Wirkungen durch die in den damaligen Schulen beliebte Methode, die algebraische, verdorben, da sie ebenso wie die scholastische Logik die Kraft der jungen Gemüter erstarren läßt: sie ertötet die Phantasie, schwächt das Gedächtnis, macht den Geist träge, verlangsamt die Auffassungsgabe und schädigt also auf vierfache Art die schönen Künste, die Kenntniss der Sprachen und der Geschichte, die Erfindungen und die praktische Klugheit. Genauer noch, die Algebra schadet dem Geist, weil er mit jener Methode nur das sieht, was unmittelbar vor ihm steht; sie verwirrt das Gedächtnis, weil dieses, wenn das zweite Zeichen erst gefunden ist, nicht mehr auf das erste achtet; sie macht die Phantasie blind, weil sie keine Vorstellung braucht; zerstört die Auffassungsgabe, weil sie sich aufs Raten verlegt. Die jungen Leute verlieren viel Zeit damit, und entdecken dann, wenn sie die Geschäfte des täglichen Lebens besorgen sollen, mit Bedauern und Reue, daß ihre Fähigkeit dafür geringer geworden ist. Deshalb sollte man sie, wenn sie Nutzen bringen und nicht schweren Schaden anrichten soll, möglichst rasch gegen Ende des mathematischen Lehrganges lernen, und sich ihrer nur als eines Abkürzungsmittels bedienen. Die Gewohnheit des logischen Denkens bildet sich weit besser durch die metaphysische Analysis, die bei jeder Frage das Wahre im Unendlichen des Seins nimmt und durch die Gattungen der Substanz hindurch allmählich das, was das Ding nicht ist, bei allen Arten ausscheidet, bis sie zur letzten Unterscheidung gelangt, die das Wesen des Dinges bestimmt, das man zu kennen wünscht.

Die ganze Erziehung litt damals unter der übermäßigen Betonung der Mathematik und dem Mangel an Konkretheit; ganz als ob die jungen Leute aus den Akademien in eine nur aus Linien Zahlen und algebraischen Funktionen bestehende menschliche Welt hinaustreten sollten, propfte man ihnen den Kopf voll mit

prächtigen Worten wie »Beweis«, »bewiesene Wahrheit«, »Evidenz«, und verdamnte die Regel des Wahrscheinlichen, die doch für die Politiker bei ihren Entschlüssen, für die Feldherrn bei ihren Unternehmungen, für die Redner beim Vertreten von Prozessen, für die Richter beim Urteilen, für die Aerzte beim Heilen der körperlich Kranken, für die Moralthologen beim Behandeln der Gewissen die einzig sichere ist, — eine Regel, in der die ganze Welt verankert ist und mit der sie sich bei allen Streitigkeiten und Kontroversen, allen Maßregeln und allen Wahlen, die alle durch Einstimmigkeit oder Majorität entschieden werden, beruhigt und zufrieden gibt. Und so zog man eine leere und anmaßende, hyperkluge und unwissende, vernünftelnnde und wahrheitsarme Generation heran.

Wie die Erziehung, die in ihren Händen lag, so waren auch die Erzieher selbst, das heißt der allgemeine Zustand der Gesittung. Die Poesie war tot; jene analytischen Methoden »ließen die edle Gesinnung der schönsten Poesie erstarren« — um Vicos oft wiederholtes, ausdrucksvolles Wort zu verwenden. Und tatsächlich war Europa niemals eine so von jeglicher Dichtung verödete Wüste wie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts: Italien war zum Melodrama des Metastasio hinabgesunken; in Frankreich hatten Corneille und Racine keine Nachfolger gefunden; in Spanien begann, nachdem die letzte große Kundgebung des Nationalgeists, das Drama, erschöpft war, die französische Nachahmung und der Rationalismus Fuß zu fassen; England schien vollkommen vergessen zu haben, daß es die Wiege Shakespeares war, und auch Deutschland ließ sich von der neoklassischen Nachahmung ins Schlepptau nehmen. Und nicht genug, daß keine neue Dichtung entstand; man hatte gar kein Verlangen danach. Nach dem Beispiel Descartes' und Malebranches lehrten die Philosophen, daß man alle seelischen Fähigkeiten, die von den Sinnen herrühren, ertönen müsse, vor allem die Einbildungskraft, die sie als Mutter aller Irrtümer verabscheuten. Sie verwarfen die Dichter, unter dem falschen Vorwand, sie erzählten »Märchen«; als wenn diese Märchen nicht die ewigen Eigentümlichkeiten der menschlichen Gemüter wären, die der Gegenstand der Staats-, Wirtschafts- und Moralphilosophie sind, und die die Dichter in lebendigen Bildern darstellen.

Durch den Einfluß der Cartesianer war auch das Studium der Sprachen zum Gegenstand der Verachtung geworden. Hatte nicht Descartes gesagt, daß wer Latein könne, damit nicht mehr wisse

als die Magd Ciceros? Die wirkliche Kenntnis des Lateinischen und Griechischen war mit den Schriftstellern des 16. und 17. Jahrhunderts dahingegangen; die orientalischen Sprachen wurden nur noch in den protestantischen Ländern gepflegt; Arbeiten über römisches Recht gab es nur noch in Holland. Die berühmte neapolitanische Bibliothek von Valletta, die die schönsten lateinischen und griechischen Ausgaben enthielt, wurde in hochherziger Weise von den Oratorianern erworben, doch für weniger als die Hälfte ihres ursprünglichen Wertes, so sehr war die Nachfrage nach solchen Büchern gesunken. In Frankreich fand die Bibliothek des Kardinals Dubois als Ganzes keinen Erwerber und wurde im Einzelverkauf zersplittert. Die Fürsten hatten kein Interesse mehr für das elegante, klassische Latein; und keiner von ihnen kam auf den Gedanken, ein so gewaltiges Ereignis wie den spanischen Erbfolgekrieg, der sich in seiner Vielfältigkeit nur mit dem zweiten punischen vergleichen ließ, durch eine berufene lateinische Feder der Ewigkeit zu erhalten.

Man machte viel Aufhebens von den neuen Methoden, doch niemand hätte etwas tatsächlich Neues anführen können, das man mit ihrer Hilfe gefunden hätte. Neue Formeln und alte Dinge; dafür aber eitle Hoffnungen, daß man in kürzester Zeit und mit ganz geringer Anstrengung zur Allwissenheit gelangen werde. Die Geistes- und Staatswissenschaften wurden zugunsten der Physik vernachlässigt, die Physik zugunsten der Mathematik; die Erfahrung galt nichts; der Erfindungsgeist des vorangehenden Jahrhunderts erlosch fast völlig. Der Skeptizismus, eine Folge der cartesianischen Methode, brach in das Gebiet des Wissens ein.

Auch galt zu jener Zeit in ganz Europa noch immer die Vorherrschaft des Französischen; einer Sprache, die, im Gegensatz zum Italienischen, für die Poesie und die Beredsamkeit ungeeignet ist; reich, so sagte Vico, an Substanzworten, und — da die Substanz in ihrem Wesen roh und unbeweglich ist und keine Vergleiche duldet — unfähig den Sentenzen Farbe zu geben, vollen Ton und Erhabenheit zu verleihen, spröde gegen die Inversionen und arm an Metaphern. Die Franzosen besitzen statt eigentlicher Perioden nur Periodenglieder; ihre Metrik kennt keine besseren Verse als die sogenannten Alexandriner, die aus zwei gleichen Halbstrophen bestehen und noch unbeweglicher und dünner sind als die elegischen Versmaße; ihre Worte endlich lassen nur die Betonung auf den beiden Endsilben zu. Unfähig zum Erhabenen, ist die französi-

sche Sprache dafür um so geeigneter für das Elegante und Niedliche und wegen ihres schon erwähnten Reichtums an Substanzworten oder abstrakten Ausdrücken auch für jede Art von Didaktik: an Stelle der Beredsamkeit bietet sie den *esprit*. Nicht zufällig also waren die neue Kritik und die Analysis in Frankreich geboren, und kleideten sich in diese Sprache.

Der einzige Reichtum, der bei so viel Armut täglich wuchs, waren die wissenschaftlichen Compendien, Enzyklopädien und Wörterbücher in der Art von Bayle, Hoffmann oder Moreri: die trägste und zufälligste Unterrichtsmethode, die man je erfunden hat. Es war dem Geist des Jahrhunderts mehr darum zu tun, zusammenfassend darzustellen, was andere wußten, als in die Tiefe zu gehen, um darüber hinauszugelangen. So unglaublich es ist, man verfaßte sogar mathematische Wörterbücher; alle Welt hegte den Wunsch nach billigem Wissen, und man schätzte nur die klaren und leichten Bücher, über die man sich mit den Damen unterhalten konnte; dafür verurteilte man als unverständlich jene anderen, die ein vielseitiges und gründliches Wissen beim Leser voraussetzen und ihn zu der Mühe vielen Denkens und Kombinierens zwangen.

Jene Wörterbücher und Abrisse riefen in Vico die Erinnerung an andere, ähnliche Arbeiten der griechischen Verfallsperiode wach, an die Anthologien, Lexika und Bibliotheken des Suidas, Stobäus und Photius. Und die ganze zeitgenössische Kultur wiederholte, seiner Ansicht nach, den Niedergang der griechischen Weisheit; sie erschöpfte sich in einer nutzlosen oder der Gesittung schädlichen Metaphysik und in einer Mathematik, die sich mit der Betrachtung von Größen ohne Regel und Kompaß und ohne praktische Anwendbarkeit beschäftigte. Wie andere weise Männer seines Landes lebte er in der Ueberzeugung, daß das Reich der Wissenschaften einem raschen Ende entgegengehe, wenn die göttliche Vorsehung es nicht auf einem ihrer zahllosen, geheimen Wege von neuem stärkte und erneuerte. Wo war damals noch der *W e i s e*, der wahrhaft Weise, dem Vico in der Geschichte begegnet war, zuerst in der barbarischen Gestalt des theologischen Dichters, und später in der gesitteten und vernünftigen des griechischen Philosophen und des römischen Juristen, und den er in neuzeitlichem Sinne in dem Lehrer der Beredsamkeit erblickte — man möchte fast sagen in seiner eigenen Person — als demjenigen, der berufen sei, dem ganzen Wissen Einheit, Leben und Wirksamkeit zu verleihen? Die *W e i s h e i t* ist in der Tat nicht diese oder jene Kenntniss oder

die Summe der Kenntnisse; sondern sie ist die Fähigkeit, die allen Disziplinen gebietet, und in der alle Wissenschaften und alle Künste der menschlichen Gesittung wurzeln. Und da der Mensch Geist und Seele, Intellekt und Willen ist, so muß sie dem Menschen diese beiden Teile erfüllen, und zwar den zweiten infolge des ersten: sie muß die Kenntnis der göttlichen Dinge lehren, um die menschlichen Dinge zu höchster Vollkommenheit zu führen. Der Weise ist der Mensch in seiner Totalität und Zentralität, der ganze Mensch.

Ein hohes Ideal zweifellos, und vollkommen berechtigt ist die gesamte Kritik, die er an der Erziehungsmethode und den geistigen Tendenzen seiner Zeit übte. Und dennoch fühlt man, bei all den wundervollen Wahrheiten, die dem 18. Jahrhundert weit vorausseilen, bei Vico als Pädagogen und Kritiker etwas Rückständiges. Man fühlt, daß er, der sich ausschließlich mit den Geschicken der großen und strengen Wissenschaft abgab und sein Augenmerk nur auf die vollkommenste Form der menschlichen Gesittung gerichtet hielt, den revolutionären Wert jenes Skeptizismus und Rationalismus und jener Auflehnung gegen die Vergangenheit nicht verstand, die notwendige Instrumente im Kampfe gegen Könige, Adlige und Priester waren; jener Abrisse und Wörterbücher, die in der *Encyclopédie* gipfeln sollten; jener volkstümlichen Wissenschaft, die den Journalismus vorbereitete; jener kleinen Bücher für Damen und elegante Unterhaltungen, die die Salons des 18. Jahrhunderts belebten und die Geister für den jakobinischen Radikalismus reif machten. Man fühlt bei ihm, hier wie in seinem philosophischen System, den Katholiken, der an den Philosophen gefesselt ist, den christlichen Pessimisten, der auf dem Dialektiker der Immanenz lastet. Er vermag den Fortschritt bei seinen Gegnern nicht zu gewahren und sieht sie deshalb nicht so, wie sie wirklich waren: unbedeutender als er, doch Stufen auf dem Weg zu ihm, und die er selbst hätte ersteigen sollen, um sich selbst besser zu verstehn und zu besitzen. Seine polemische Haltung gegen die Kultur seiner Zeit vervollständigt und bestätigt die Analyse, die wir schon oben von der Bedeutung und zugleich von den Mängeln seiner Philosophie gegeben haben.

XX. SCHLUSS.

VICO UND DIE SPÄTERE ENTWICKLUNG DES PHILOSOPHISCHEN UND HISTORISCHEN DENKENS.

Man darf nicht erwarten, daß wir nun, am Schluß unserer Darstellung, ein Urteil folgen lassen, eine »Wertung« von Vicos Werk, wie man zu sagen pflegt. Wenn das Urteil sich nicht bereits aus der Darstellung selbst und zugleich mit ihr ergeben hat, wenn Geschichte und Kritik nicht zusammen ein Ganzes gebildet haben, so liegt der Fehler entweder an uns selbst oder an der geringen Aufmerksamkeit des Lesers, und läßt sich an dieser Stelle jedenfalls nicht mehr durch angeflickte Zusätze und weitschweifige Wiederholungen gutmachen.

Wir gestehen auch, daß wir keine Freunde von jenen Kapiteln sind, die man an den Schluß kritischer Arbeiten über Philosophen zu stellen pflegt und die die Geschichte des Schicksals ihrer Ideen enthalten. Denn werden die »Ideen« in einem äußeren Sinn betrachtet, in ihren sozialen und kulturellen Wirkungen, so bleibt jener Ueberblick der eigentlichen Geschichte der Philosophie fremd, wenngleich er einer gewissen besonderen Bedeutung nicht entbehrt¹⁾; werden sie hingegen als wahre und lebendige philosophische Ideen verstanden, so stellt die Geschichte ihres Schicksals nicht mehr und nicht weniger als die Geschichte der darauffolgenden Philosophie dar; und es besteht kein Grund, diese mehr an die Behandlung des einen als die des anderen einzelnen Philosophen anzuschließen. Wenn man dennoch anders handelt, so ist das die Wirkung des Vorurteils, daß die Ideen etwas Festes oder Kristallisiertes seien, kostbare Edelsteine gleichsam die von einer Generation auf die andere übergehen und deren unveränderte Form und Leuchtkraft man in den neuen Diademen, die sie bilden, und auf den neuen Stirnen, die sie schmücken, stets wiedererkennen könne. Aber die Ideen sind tatsächlich nichts anderes als der unermüdliche menschliche Gedanke, und sie überliefern bedeutet in Wahrheit sie umformen.

Doch ist es Tatsache, daß jeder, der über Vico geschrieben hat, das Bedürfnis fühlte, den Blick auf die späteren Zeiten zu lenken und auf Aehnlichkeiten und Analogien seiner Lehren mit solchen, die fünfzig oder hundert Jahre später entstanden, hinzuweisen. Ja

1) Vgl. Anhang 2.

noch mehr, sogar wir fühlen jetzt, trotz unserer Antipathie und der methodischen Bedenken, die wir eben äußerten, das gleiche Bedürfnis. Weshalb? Weil Vico in seiner Zeit für einen Phantasten galt und ein Einsiedler blieb; weil die nachfolgende geistige Entwicklung sich fast ganz seinem unmittelbaren Einfluß entzog; weil er auch heute nur in einigen beschränkten Kreisen hinreichend bekannt ist und noch immer nicht die Stellung einnimmt, die ihm in der allgemeinen Geistesgeschichte zukommt. Und gibt es wohl ein einfacheres Mittel zu zeigen, daß seine Lehren, mögen sie wahr sein oder falsch, tiefen geistigen Bedürfnissen entsprachen, als an ähnliche Ideen und Versuche zu erinnern, die später so zahlreich und intensiv wieder auftauchten, daß sie der Arbeit eines ganzen Jahrhunderts der Philosophie und der Geschichte ihre Physiognomie gaben? Und wenn diese Berufung auf spätere Ereignisse jetzt, wo wir das innere Wesen seines Gedankens untersucht haben, auch überflüssig scheinen mag, so wird man doch wenigstens zugeben, daß wenn unsere Rede wie jede andere ihren rhetorischen Abschluß haben soll, kein Epilog sich natürlicher bietet als dieser: einen kurzen Ueberblick über die spätere Philosophie und Philologie zu geben und dabei ihre Berührungspunkte mit dem vichianischen Gedanken zu beleuchten.

Man könnte auch, nach der Methode, die er bei der zweiten Barbarei im Vergleich zur ersten einschlug, die spätere Geistesgeschichte als eine *Wiederkehr* der Ideen Vicos darstellen. Es kehrten wieder an erster Stelle seine Kritik an dem unmittelbaren Wissen Descartes' und sein Kriterium von der Konversion des Wahren mit dem Geschaffenen, und zwar in der spekulativen Bewegung, die von Kant bis Hegel reichte und die in der These von der Identität des Wahren mit dem Geschaffenen, des Gedankens mit dem Sein gipfelte. Es kehrte wieder seine Einheit von Philosophie und Philologie in der neuen Geltung, die die Geschichte, im Gegensatz zum Skeptizismus und Intellektualismus des 18. Jahrhunderts, dem Sohne des Cartesianismus, wiedererlangte; in der Kantischen Synthesis a priori, die das Ideale und das Reale, Kategorie und Erfahrung, wieder in Einklang miteinander brachte; und in der Geschichtsphilosophie Hegels, in der der Historismus des 19. Jahrhunderts seinen höchsten Gipfel erreichte. Jene Verschmelzung von Philosophie und Philologie, die bei ihm bisweilen eine gewaltsame Verschmelzung und eine Verwirrung der Methoden war, kehrte auch in dieser ihrer irrigen Form in der Hegelschen Schule

wieder, so daß diese Geistesrichtung mit Recht den Namen des »Vichianismus« tragen könnte. Es kehrte wieder sein Versuch, den Wert der Mathematik und der exakten Wissenschaften einzuschränken, und seine Kritik an der mathematischen und naturalistischen Auffassung der Philosophie, und zwar in der Kritik Jacobis an dem Determinismus Spinozas und der Hegels gegen den abstrakten Intellekt; und was die Mathematik im Besonderen betrifft, so wurde — von Dugald Stewart und anderen — klargelegt, daß ihre Stärke nicht in den Postulaten, sondern in den Definitionen stecke, und die *fictiones*, von denen er sprach, sind in die moderne Terminologie der Erkenntnistheoretiker jener Disziplinen wieder eingedrungen. Die poetische Logik oder die Wissenschaft von der Phantasie wurde zur Aesthetik, die die deutschen Philosophen, Gelehrten und Künstler im Verlauf des 18. Jahrhunderts so eifrig untersuchten und die Kant um ein gutes Stück förderte durch die Kritik der Intuition als eines verworrenen Begriffes — dies war die Leibnizsche Lehre — und Schelling und Hegel um ein weiteres Stück, indem sie die Kunst unter die reinen Formen des Geistes zählten und dadurch Vico wieder näherkamen. Und die Romantik — besonders die deutsche, aber mehr oder weniger auch die der anderen Länder — war in ihren theoretischen Formulierungen vichianisch, weil sie die Phantasie als die ursprüngliche schöpferische Kraft pries. Es kehrten wieder seine Lehren über die Sprache, die von Herder und von Humboldt nicht mehr intellektualistisch als ein künstliches System von Zeichen ausgelegt wurde, sondern als freie und dichterische Geistesschöpfung. Die Lehre von der Religion und vom Mythos erkannte, nachdem sie den Allegorismus und die Theorie vom Betrüge aufgegeben hatte, mit David Hume, daß die Religion ein natürlicher Prozeß ist, der den von schrankenloser Leidenschaft und Phantasie beseelten Anfängen des menschlichen Lebens entspricht; mit Heyne, daß der Mythos ein *sermo symbolicus* ist, kein Ergebnis der Willkür, sondern des Bedürfnisses und der Armut, der *sermonis egestas*, die sich *per rerum iam tum notarum similitudines* ausdrückt; mit Ottfried Müller, daß man den Mythos unmöglich verstehen könne, ohne sich in das Geheime der menschlichen Seele zu versenken, wo man seine Notwendigkeit und Spontaneität entdeckt. Die Religion wurde nicht mehr als etwas der Philosophie Fremdes oder Feindliches angesehen, als Torheit oder als Betrug der Einfältigen durch die Schlaunen, sondern, wie Vico es wollte, als eine rudimentäre Philosophie, so daß

sich in der vernunftmäßigen Metaphysik eben das findet, was in gewissem Sinne bereits in der poetischen oder religiösen Metaphysik enthalten war. In ähnlicher Weise wurden Poesie und Geschichte nicht mehr getrennt oder in Gegensatz zueinander gestellt, so daß sie sich gegenseitig bekämpften; und wie schon einer der großen Inspiratoren der neuen deutschen Literatur, Hamann — der Vico in der Tendenz vielfach ähnlich ist, aber an Geisteskraft unterlegen — in mahnenden und prophetischen Worten gesagt hatte: »Taugt aber unsere Dichtkunst nicht: so wird unsere Historie noch magerer als Pharaons Kühe aussehen« — so belebte ein Hauch von Poesie die Geschichtschreibung des 19. Jahrhunderts, die aus einer farblosen wieder zu einer malerischen wurde und nach der Erstarrung wieder Wärme und Leben gewann. Die Kritik an dem Utilitarismus von Hobbes und Locke und die Behauptung, das moralische Bewußtsein sei ein spontanes Schamgefühl und ein Urteil ohne jede Reflexion, trat wohlausgerüstet in der »Kritik der praktischen Vernunft« wieder auf; ebenso die Polemik gegen den sozialen Atomismus und gegen die daraus folgende Vertragstheorie in Hegels »Philosophie des Rechts«. Die Gewissensfreiheit und der religiöse Indifferentismus, die von den Publizisten des 17. Jahrhunderts verkündigt und eingehämmert worden waren, wurden als philosophische Lehre abgelehnt; und Hegel war wie schon Vico der Ansicht, daß sich ein Volk ohne Gott in der Geschichte nicht finden lasse und nur in den Köpfen der Reiseschriftsteller umherspuke, die von Fahrten in unbekannte oder wenig bekannte Länder berichten. Indem sie das Werk der Reformation fortsetzte, das Vico nicht kennen und auch nicht genau beurteilen konnte, wollte die deutsche idealistische Philosophie nicht etwa die Religion aus dem Leben herausreißen, sondern sie läutern, indem sie der Philosophie selbst den geistigen Wert der Religion verlieh. Das Gewisse, das harte Gewisse, das Vico von dem Wahren des Rechts unterschied, blieb ein Gegenstand des Denkens von Thomasius bis zu Kant und Fichte und darüber hinaus bis zu den Modernsten, die das Kriterium für die Unterscheidung der beiden Formen zwar nicht fanden, aber doch suchten, und die alle oder doch fast alle ein lebhaftes Bewußtsein für das zeigten, was sie »Kraft« oder »Zwang« nannten und was in der alten, oberflächlichen und schönrednerischen moralistischen Theorie so gut wie ganz in Vergessenheit geraten war. Die historische Schule der Rechtswissenschaft, eine Reaktion auf die abstrakt revolutionären und reformistischen

Tendenzen des 18. Jahrhunderts, nahm Vicos andere Polemik wieder auf, die Polemik gegen die Lehren Platos und Grotius' von einem idealen Staate oder einem Naturrecht, das außerhalb und über der Geschichte steht und einen Maßstab der Geschichte bildet; sie erkannte in Uebereinstimmung mit Vico, daß das Recht dem ganzen inneren sozialen Leben eines Volkes in einem bestimmten historischen Augenblick entspricht, sich nur mit Beziehung auf dieses Leben beurteilen läßt und lebendig, plastisch und in beständiger Wandlung begriffen ist wie die Sprache. Endlich nahm die vichianische Vorsehung, das heißt die Rationalität und Objektivität der Geschichte, die einer anderen Logik folgt als ihr von den individuellen Vorstellungen und Illusionen zugeschrieben wird, in der von Hegel formulierten *List der Vernunft* zwar einen prosaischen Namen an, veränderte aber ihren Charakter nicht; sie wurde von Schopenhauer geistreich und bizarr umgeformt in dem populären Sinn der Gattung, und von Wundt, nicht sehr geistreich aber sehr psychologisch, in seinem Gesetz von der *Heterogonie der Zwecke*.

Es sind, wie man sieht, fast alle Hauptideen der idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, die als *ricorsi* der vichianischen Lehren angesehen werden können. Fast alle, weil es doch eine gibt, deren Spur man bei ihm nicht findet, wohl aber vermißt, wo man nicht bei ihm anknüpfen kann, sondern eine Lücke auszufüllen hat; und in diesem Falle hat man nicht mehr eine *Wiederkehr*, sondern einen *Fortschritt* des 19. Jahrhunderts über ihn hinaus, und es erhebt sich gegen ihn ein Chor unharmonischer Stimmen der Ermahnung oder des Vorwurfs. Die vichianische Unterscheidung der beiden Welten des Geistes und der Natur, auf die beide das erkenntnistheoretische Kriterium der Konversion des Wahren mit dem Geschaffenen anwendbar war, doch auf die erstere durch den Menschen selbst, weil diese Welt sein Werk ist und deshalb von ihm erkannt werden kann, auf die zweite nur durch Gott den Schöpfer, die also dem Menschen unerkennbar bleibt — diese Unterscheidung wurde von der neuen Philosophie nicht angenommen; sie machte, vichianischer als Vico selbst, den Menschen aus einem Halbgott zum Gott, erhob den menschlichen Verstand zum universalen Geist oder zur Idee, spiritualisierte und idealisierte die Natur und suchte sie, da auch sie ein Erzeugnis des Geistes sei, in der »Naturphilosophie« spekulativ zu verstehen. Als dadurch der letzte Rest der Transzendenz vernichtet war, trat

der Begriff des Fortschritts wieder leuchtend hervor, den Vico nicht bemerkt hatte und den die Cartesianer und ihre Nachfolger im 18. Jahrhundert, in ihrer oberflächlich rationalistischen Weise, immerhin in gewissem Sinne erkannt und bejaht hatten.

Doch für diese mangelnde Uebereinstimmung entschädigt jene vollkommene zwischen den historischen »Entdeckungen« Vicos und der Kritik und Historiographie des 19. Jahrhunderts. Vor allem in den methodischen Grundzügen: in der Skepsis gegenüber den Berichten der antiken Historiker, in der Anerkennung der Ueberlegenheit von Zeugnissen und Denkmälern gegenüber Erzählungen, in der Untersuchung der Sprachen als Fundgruben der primitiven Vorstellungen und Sitten, in der sozialen Interpretation der Mythen, in der Bedeutung, die man den spontanen Entwicklungen gegenüber äußeren Einflüssen in der Kulturbildung beimaß, in der Warnung, man dürfe die primitive Psychologie nicht mit der modernen auslegen; und so weiter. Uebereinstimmung herrscht auch in den tatsächlichen Lösungen der historischen Probleme; der archaische und barbarische Charakter der primitiven griechischen und römischen Kulturen, die aristokratische und feudale Natur ihrer politischen Verfassungen wurden bestätigt; das Zereemoniell der antiken Jurisprudenz erschien wieder als dramatisches, Kriegshandlungen darstellendes Gedicht; die Verkleidung der römischen Heroen als demokratische Helden hatte mit den französischen Jakobinern und ihren italienischen und sonstigen Nachahmern ein Ende; Homer wurde eben wegen seiner primitiven Kraft als ein großer Dichter gepriesen; die Geschichte Roms wurde vor allem auf Grund des römischen Rechts rekonstruiert, die Namen der sieben Könige erschienen als Symbole von Einrichtungen, und die traditionelle Geschichte vom Ursprung Roms als späte griechische oder griechischen Modellen nachgebildete Erfindung; das Wesen jener Geschichte wurde wieder in dem wirtschaftlichen und staatsrechtlichen Kampf der Patrizier mit den Plebejern gesehen und die *plebs* von den *famuli* oder Klienten abgeleitet; der Klassenkampf, den Vico als erster hell beleuchtet hatte, wurde als ein Kriterium von breiter Anwendbarkeit auf die Geschichte aller Zeiten und für das Verständnis der größten sozialen Umwälzungen anerkannt; das Mittelalter zog, besonders während der auf die napoleonische Epoche folgenden Restauration, die Gemüter und Geister an, wurde als Gegensatz zur rationalistischen und bürgerlichen Gesellschaft bewundert und herbeigesehnt und deshalb als

die religiöse, aristokratische und dichterische Periode betrachtet, die Vico entdeckt hatte, als das Jugendzeitalter des neuzeitlichen Europa. So besann Italien sich wieder auf die erhabene Größe seines Dante, und jene Dantekritik, die Vico begonnen hatte, hat De Sanctis weitergeführt; so wie Mommsen und Niebuhr seine römische Geschichtsschreibung zur Reife brachten, so entwickelten Wolf und die späteren Homerkritiker — besonders Ottfried Müller — seine Theorie über Homer; Cornewal Lewis, Pais und Lambert seine andere, analoge Theorie über das Zwölftafelgesetz; Heyne, Müller und Bachofen die Interpretation der Mythen; Grimm und andere Philologen den Wunsch nach einer Rekonstruktion des primitiven Lebens mit Hilfe der Etymologien; Savigny und die historische Schule das Studium der spontanen Rechtsentwicklungen, wobei sie den Gewohnheiten vor den Gesetzen und Gesetzbüchern den Vorrang gaben; Thierry und Fustel de Coulanges in Frankreich, Troya in Italien und ein Heer von Gelehrten in Deutschland, die Auffassung vom Mittelalter und vom Lehwesen; Marx und Sorel die Idee des Klassenkampfes und der Regeneration der Gesellschaft durch die Rückkehr zum primitiven Geisteszustand und die Wiederkehr der Barbarei; und sogar der U e b e r m e n s c h Nietzsches war in gewissem Sinne eine Erneuerung des vichianischen H e r o e n. Das sind nur einige Namen, die wir ohne Ordnung, wie sie uns zufällig einfallen, erwähnen; denn wollte man alle Namen erwähnen, und jeden an seinem Orte, so müßte man die ganze europäische Geistesgeschichte in ihrer modernsten Phase schreiben; eine Geschichte, die noch nicht abgeschlossen ist, obgleich sie unter dem Namen des »Positivismus« eine Epoche der teilweisen Rückkehr zum Abstraktismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts erlebt hat, ein Zwischenspiel, das seinerseits jetzt vollkommen abgeschlossen zu sein scheint.

Diese vielfache Wiederkehr des Werkes eines Individuums in dem Werke mehrerer Generationen, diese Uebereinstimmung zwischen einem Individuum und einem Jahrhundert, rechtfertigen eine bildliche Definition, die man von Vico geben kann, indem man sie von der späteren Entwicklung ableitet: daß er nämlich nicht mehr und nicht weniger war als das n e u n z e h n t e J a h r h u n d e r t i m K e i m e. Diese Definition kann als Zusammenfassung unserer Rekonstruktion und Darstellung seiner Lehren gelten und zum Verständnis der Stellung beitragen, die ihm in der Geschichte der modernen Philosophie gebührt. Er ist

in der Tat neben jenen Leibniz zu stellen, mit dem man ihn oft verglichen hat: nicht weil er ihm ähnlich ist, wie man geglaubt hat — die in dieser Absicht gezogenen Vergleiche erweisen sich entweder als falsch oder als oberflächlich — sondern gerade, weil er ihm nicht ähnlich ist und gewissermaßen sein Gegensatz. Leibniz ist der Cartesianismus in der Potenz: intellektualistisch trotz der *petites perceptions* und der verworrenen Erkenntnis; mechanistisch trotz des Dynamismus, der vielleicht mehr in seiner Einbildung ist als in seinem wirklichen Gedanken; antihistorisch trotz seiner gewaltigen historischen Gelehrsamkeit; ohne jedes Bewußtsein für das, was die Sprache ist, trotzdem er sich sein ganzes Leben lang leidenschaftlich mit der Sprache beschäftigt hat; antidialektisch, trotz der versuchten Erklärung des Bösen im Universum. Gegenüber dem späteren Idealismus stellt die Leibnizsche Philosophie den vollkommensten Ausdruck der alten Metaphysik dar, die überwunden werden mußte, die Vicos einen Entwurf der neuen Metaphysik, die entwickelt und determiniert werden mußte. Der eine wandte sich an sein Jahrhundert, das sich um ihn drängte und seine Stimme schnell und tönend verbreitete; der andere an ein künftiges Jahrhundert, und um ihn war Einsamkeit und Schweigen. Doch die Menge der Gefolgschaft oder die Einsamkeit tun zu dem inneren Charakter eines Gedankens nichts hinzu und nehmen ihm nichts.

VERZEICHNIS DER IM TEXT VERARBEITETEN ODER ZITIERTEN VICOSTELLEN.

I. — Für dieses Kapitel vgl. man die Schriften *De studiorum ratione* und *De antiquissima italorum sapientia*, die beiden *Risposte al Giornale de' letterati* und den ersten Teil der Autobiographie. Für die Anspielung auf den Geist der Reformation (S. 7) *Opere* (zweite Ausgabe von Ferrari) VI, 5.

II. — Ursprung der neuen erkenntnistheoretischen Orientierung Vicos (S. 1 *Opere* IV, 366 ff.; — die Gewißheit der Geschichte (S. 19), V, 147; — die Welt der Natur und die menschliche Welt (S. 20) IV 33; V, 136–37; — Syllogismus, Sorites, cartesianische Methode, Baconische Induktion (S. 21), V, 239; — die Behauptung von der geometrischen Methode der *Scienza Nuova* und ihre wahre Bedeutung, V, 51; VI, 99; V, 51; — die Bedeutung des Ausspruchs, man müsse sich, um die *S. N.* zu durchdenken, in »einen Zustand höchster Unwissenheit und reinen Verstehens versetzen« (S. 22), IV, 33; V, 136, 50, 51; — die »imaginäre Welt der Linien und Zahlen« in der Mathematik und die Wirklichkeit (S. 24 f.), II, 118, 160; — in welcher Art die Wissenschaft von der menschlichen Welt ebenso vorgeht wie die Geometrie (S. 25 f.), V, 147; — die »Göttlichkeit« der Beweise der Neuen Wissenschaft (S. 26) *ibid.*; — Philosophie und Philologie III, 200; — Autorität und Vernunft (S. 26 f.), V, 171 ff.; — die Philologie erforscht nicht nur die Worte, sondern auch die Dinge (S. 27), V, 115, 149; — umfassender Gegenstand der Philologie, IV, 27; V, 98; Philosophie und Philologie noch zu Vicos Zeiten einander fremd (S. 27 f.), IV, 20 ff.; — die Gelehrsamkeit des Grotius nicht notwendiger Bestandteil seines Gegenstandes, IV, 19; — die Verachtung Descartes' und Malebranches für die Gelehrsamkeit, III, 232; — Notwendigkeit die Philologie zur Wissenschaft zurückzuführen (S. 28), III, 233; IV, 307; V, 98, 174; — die Philologie notwendige Folge der Philosophie, III, 200; — Bacons Methode (S. 29), V, 103; — Forderung nach einer Typengeschichte der menschlichen Gesellschaftsformen, V, 149–50, 174; IV, 20, 248; — der »neiderregende« Titel der *S. N.* (S. 30), V, 562.

III. — Verschiedene Bedeutungen der vichianischen »ewigen idealen Geschichte« (S. 34), *Opere*, V, 147; — das Axiom über die »Natur der Dinge« (S. 35), V, 99 (*Degnita* XIV); — die sogenannten »metaphysischen Beweise«, Vicos, IV, 81; — zweifelhafte Tatbestände »in Uebereinstimmung mit den Gesetzen« erklärt und für »aus der Idee erdachte Wahrheiten« ausgegeben, IV, 73; V, 91, 148–50.

IV. — Das *certum* (S. 37), *Opere*, V, 97; — die poetische Weisheit macht »fast den ganzen Umfang der zweiten *S. N.* aus«, V, 44; — die »harten Schwierigkeiten« um von unseren gesitteten Naturen usw. hinabzusteigen und die Idee von der sympathetischen Natur (S. 38–39), IV, 36; V, 141, 166; — eine Ursache der »Neuheit« der Wissenschaft Vicos (S. 39), V, 42; — Irrtümer von Plato, Scaliger usw., III, 232–33; IV, 194, 228; — Irrtümer von Grotius, Selden, Pufendorf, IV, 20; V, 175; — Bekenntnis eigenen Irrtums im *De antiquissima*, IV, 194, 228; — die poetische Weisheit ist der Hauptschlüssel der zweiten *S. N.* (S. 39–40), V, 42; — die poetische Logik (S. 40), V, 179; — die geheime Weisheit wurde von den Philosophen in die Dichtung hineingelegt (S. 41), III, IV, V, *passim*, z. B. IV, 191–93; — die Dichtung ist natürliche Notwendigkeit und die erste Tätigkeit des menschlichen Geistes, V, 220, 237; — bevor der Mensch nachdenkt, empfindet er mit verwirrtem

Gemüt, und bevor er artikuliert, singt er, V, 112, 114; — Dichtung früher als Prosa, V, 115; — die eigentliche und uneigentliche Sprache, V, 186; — Poesie und Metaphysik, IV, 199–200; — niemand zugleich großer Metaphysiker und Dichter, IV, 200; V, 441; — die Dichter sind die Sinnlichkeit, die Philosophen der Intellekt der Menschheit (S. 42), V, 152; — die Sprache in stummen Zeichen, V, 197, 466; — die artikulierten Sprachen nicht Uebereinkunft, V, 209–10; — die Ursprünge der Sprachen in den Anfängen der Dichtung gefunden (S. 43), V, 194–218, 466–67; — Ursprung von Sprache und Schrift der gleiche, V, 198; — die Hieroglyphen, V, 201, 249; — Identität von poetischer Fabel und Ausdruck (S. 43 f.), IV, 205; — die fünf »Realworte« Idanturas (S. 44), V, 82, 201–02; — die Mohnköpfe des Tarquinius, V, 202; — analoge Ausdrucksverfahren bei wilden Stämmen und im niederen Volk, V, 202–03; — die Wappen, Fahnen, Medaillen, Münzen, IV, 202–16; V, 230–31; — die Fabel über den Ursprung der Wappen, IV, 206; — die ursprünglichen Wappen waren stumm, V, 230–31; — die Abzeichen und Fahnen sind eine Art Wappensprache, IV, 211–12; — die Theorien Platos usw. über die Dichtung durch die Vicos »vernichtet« (S. 45), IV, 163; V, 169; — Patrizis Theorien, III, 275; — die Sprachtheorien Platos usw. unbefriedigend, IV, 194; — Probe der »dummen und lächerlichen« Meinungen über den Ursprung der Schrift, V, 195–97; — Polemik gegen die Heraldiker, IV, 202; V, 230; — die Dichtung stellt das Wahre in seiner vollkommenen Idee dar (S. 46), IV, 224; — ihr Zweck die Belebung des Unbelebten, IV, 163; — ist nichts anderes als Nachahmung V, 112, 238; — hat zum eigentlichen Stoff das Unmögliche als ein Glaubhaftes, III, 272; IV, 165; V, 168–9; — ist aus einem Mangel geboren, III, 271–72; V, 220, 442–43; — das Wahre der Dichter und das der Philosophen identisch, V, 164; — aus einem Mangel sind Gesang und Metaphern entstanden (S. 47), V, 220–21; — Zweck der Dichtung dem Volk tugendhaftes Handeln zu lehren, V, 164; — verschiedene Formen der Poesie, V, 456 ff.; — des Verses und Metrums, V, 222; — des figürlichen Sprechens, V, 182 ff.; — der Redeteile, V, 213 ff.; — ein Fall von Sprachstörung, V, 217; — innere Identität von Malerei und Dichtung, (S. 48), VI, 40; — Analogien zwischen mittelalterlicher Dichtung und Malerei, III, 270; V, 438; — die Feinheit der Künste eine Frucht der Philosophie, V, 55; — das erste Weltzeitalter ganz mit der ersten Tätigkeit des Geistes beschäftigt, V, 237; — die Handwerke eine Art realer Dichtungen (S. 49), V, 112, 238; — das römische Recht ein »ernstes dramatisches Gedicht«, III, 347; IV, 225; V, 531; — die Dichtung als phantastische Theologie, V, 162 ff.; — als Erzieherin des Volkes, V, 253 ff.; — als phantastische Physik, V, 369 ff.; — die Urvölker bestanden aus erhabenen Dichtern, V, 107, 443; — auch die Kinder Dichter (S. 50), V, 112; — die primitiven Menschen besaßen gar keine oder sehr wenig Vernunft, V, 379; — waren gewissermaßen nur Körper, V, 440; — die Sprache der Götter fast ganz stumm, V, 212; — das Bild von den »großen reißenden Flüssen«, V, 187; — die primitiven Dichter waren von Natur phantastisch, die der gesitteten Epochen sind es durch Bemühung (S. 51), III, 274; VI, 37; — wie Vico das Problem des Ursprungs der Gesittung stellte, IV, 24.

V. — Die Schrift Bacons *De sapientia veterum* mehr genial als wahr (S. 54), *Opere*, IV, 360, 365; — *De theologia gentili* von Voß, IV, 21; V, 171; — die *Demonstratio evangelica* von Huet und *Phaleg et Canaan* von Bochart, V, 80; — die Mythen enthalten keine geheime Weisheit, V, 169; — sie haben einheitliche Bedeutungen, IV, 169; V, 43, 111–12; — der Jupiternythos von den primitiven Menschen tatsächlich geglaubt, V, 166; — die Mythen sind wahre Geschichte, wie sie vom primitiven Geist geformt wird, IV, 74; V, 18, 109; — die geheime Weisheit erst in gebildeten Zeiten in die Mythen hineingedeutet (S. 54 f.), IV, 191–93; — auch wurden sie nicht vom einen Volk auf das andere übertragen (S. 55), V, 80–81; — der Mythos von Herkules (S. 56), IV, 167; — der Mythos

vom Himmel, IV, 164; V, 248; — die Mythen enthalten historische, nicht philosophische Inhalte der ersten Völker (S. 57), V, 43; — diesen entgegengesetzt die mystischen Inhalte von tiefster Philosophie und die analogen Inhalte, die erst in gesitteten Zeiten in die Mythen hineingedeutet wurden, V, 169; — Befreiung des menschlichen Geistes von den Mythen (S. 58), IV, 172; V, 186, 411, 220; — Definition des Irrtums, III, 110; II, 96; V, 166; — des Falschen, IV, 169; — jede Fabel enthält ein Motiv von Wahrheit, IV, 169; V, 110; — die Mythen als Vorstufen der geheimen Weisheit, V, 420; — die Schöpfer der Mythen (»theologische Dichter«) waren der Sinn, die Philosophen der Intellekt der Menschheit, V, 421; — historische Entwicklung des Gottesgedankens (S. 59), IV, 50–51; — die Vorstellung von den drei göttlichen Strafen usw. sind Plato durch die Mythen inspiriert V, 387; — Ursprung der äsopischen Fabeln, der sokratischen Induktion, des aristotelischen Syllogismus, V, 192; — Etymologie von *olfacere*, V, 379; — zwei Gedanken über die Beziehung zwischen Religion und Philosophie in der S. N. (S. 59 f.), V, 165, 168; — Ursprung der Divination (S. 60), V, 168; — Schriften Van Dales, V, 171; — Ursprung der Religionen nicht aus Täuschung anderer, sondern durch eigene Leichtgläubigkeit, V, 108; — Religion früher als Philosophie und Sprache (S. 61), IV, 193–94; — poetische, natürliche, offenbarte Theologie V, 155; — das jüdische Volk von Gott bevorzugt: s. die Zitate weiter unten zu Kapitel XIII.

VI. — Dichtung und Geschichte (S. 62), *Opere*, V, 437, 109, 441; — Betonung des poetischen Elements in der Geschichte, V, 109, 110, 444; VI, 15; — Stil Herodots, V, 18; — Ausspruch Ciceros, IV, 400; — soziale Einrichtungen und Philosophie (S. 63), V, 532, 534; — die »vier Autoren«: Plato und Tacitus, IV, 351; Bacon, IV, 351–52; Grotius, IV, 366–67; — ständige Polemik gegen Grotius, Selden, Pufendorf und die »Ausschmücker« des grotianischen Systems, III, *passim*, bes. 11–12; IV, *passim*, bes. 16–20, 307–08, 391; V, *passim*, bes. 6, 175–77; — Polemik gegen die Utilitaristen (S. 66 ff.); Hobbes, Spinoza, Bayle, Machiavell, III, 12; Locke, IV, 340; V, 49; Epikuräer und Stoiker IV, 14; das *Vae victis* des Galliers Brennus, III, 57; — das Mißlingen der »großartigen Bestrebungen« Hobbes' (S. 67), V, 106; — Locke VI, 5; — Spinoza und die »Spinozisten des Altertums«, V, 138, 49; — Polemik gegen die Moralphilosophen des 16. bis 18. Jahrhunderts (S. 67 f.): Descartes, IV, 343; Malebranche und Pascal, VI, 127; Nicole Pallavicini, Muratori, VI, 98; — Nützlichkeit und *honestas* (S. 68), III, 30; — Betrug und Gewalt, IV, 87; III, 57; — Vertrauen als Basis der Gesellschaft und entsprechende Polemik gegen Locke (S. 68 f.), IV, 39–40; — Nutzen ist Gelegenheit, nicht Ursache (S. 69), III, 30; — Ausspruch des Pomponius, III, 30; IV, *passim*; V, *passim*; — Mord aus Notwehr und Diebstahl aus Hunger, III, 31; — platonische und aristotelische Ethik (S. 69 f.), IV, 334–35; — Ethik der römischen Juristen (S. 70), IV, 334; — die prächtigen Titel der Bücher über das Naturrecht entsprechen nicht ihrem Inhalt, IV, 35; — die Prinzipien Grotius', gewogen mit der kritischen Wage, erscheinen nicht notwendig, III, 12; — Grotius und die Frage der Nützlichkeit, III, 30; — Grotius und das Problem der Natürlichkeit des Rechtes, V, 97; — Grotius' Hypothese über die Einfältigen nicht bewiesen, IV, 43; — er war Epikuräer ohne es zu merken, IV, 17; — Vicos Axiom über die Dinge außerhalb ihres natürlichen Zustandes, V, 97 (*Dignità VIII*); — Reue und Scham Quelle aller Tugenden (S. 71), III, 234 ff.; IV, 49–50; — der gemeinsame Sinn der Menschen usw. als Quelle des natürlichen Rechts, V, 98 (*Dignità XI u. XII*); — die Sitten bilden sich von innen heraus, V, 131; — das Ungewisse der menschlichen Willkür, V, 98.

VII. — Der blitzende Himmel erzeugt bei den primitiven »Tiernmenschen« die Vorstellung von einer erzürnten Gottheit (S. 72), *Opere*, V, 165–68, 106, 142; — um sie zu versöhnen, zügeln sie ihre Begierden, V, 242; — der *conatus*, V, 142,

172–73; — die Gottesfurcht das Fundament des menschlichen Lebens, IV, 291; V, 242–43, 250; — Ursprung des religiösen Kultes, der Ehen, der Begräbnisse, V, 137; — die Religion das einzige Mittel um kriegsverrohte Völker zu bezähmen (S. 72 f.), V, 106; — Frömmigkeit bei den Kindern (S. 73), V, 242; — Sehnsucht des Verzweifelten nach einem höheren Wesen, das ihn rettet, V, 142; — alle Völker glauben an eine vorsehende Gottheit, V, 138; — Völker ohne Gott sind Märchen von Reisenden, V, 137; — Parallele zwischen physikalischen und moralischen Dingen, IV, 17; — wenn das religiöse Bewußtsein erlischt, so erlischt auch das Staatsbewußtsein, III, 387; — die Gottesvorstellung bei Juden, Christen, Heiden und Mohammedanern, V, 138; — Die Epikuräer, die Stoiker und Ciceros Wort an Atticus, *ibid.*; — Hobbes und Spinoza verstanden nichts vom wirklichen Wesen von Staat und Gesellschaft, IV, 320; V, 106, 136, 138; — Pierre Bayle und die Gelehrten der »Literatur aus blauem Dunst«, V, 290; — Polemik gegen Grotius (S. 74), IV, 17; V, 176; IV, 43; — gegen Pufendorf, IV, 18; V, 176; — die Religion als Begreifen der Wirklichkeit, sowohl in ihrer Form als intelligibler Metaphysik (S. 75), V, 153–54, 241–42; — als auch in der einer poetischen Metaphysik, V, 163; — das Grauerregende der primitiven Religionen und die diesbezügliche Polemik gegen Plutarch, V, 253; — wahre Bedeutung des Ausspruchs, daß die Furcht die Götter schuf, V, 108; — ein gemeinsamer Unsterblichkeitssinn in den Menschen, IV, 9; — Aufgabe der Philosophie bei Vico gelegentlich, den gefallenen Menschen aufzurichten (S. 76), V, 96, 154; — doch sagt er auch, daß sie eher geeignet ist, vernünftig zu urteilen, V, 242; — die Moral der Philosophen dient mehr der Beredsamkeit als der Praxis, V, 573–74; — die Religion charakterisiert die barbarischen, die Philosophie die kultivierten Epochen, V, 490; — der Ausspruch, den Vico Polybius zuschreibt, V, 106, 137–38, 534; — die Religion brachte die Zyklopen zur Menschlichkeit, V, 108; — Auffassung vom tierischen Zustand (S. 76 f.), V, 142; — vom freien Willen (S. 77 f.), V, 97; — Vicos Stellung in den Kontroversen über die Gnade, IV, 332–33; — die natürliche und die übernatürliche Gnade, V, 97; — Polemik gegen Selden (S. 78), IV, 17; V, 176; — die Juden und die übrigen Völker, und die Verschiedenheit der Hilfe seitens der göttlichen Vorsehung (S. 78 f.), V, 131, und vgl. unten die Zitate zu Kapitel XIII.

VIII. — Gott ist *posse, nosse, velle infinitum*, der Mensch *p. n. v. finitum* (S. 80), *Opere*, III, 21, 22; — der Staat Ebenbild Gottes, III, 70–71; — Definition der Gerechtigkeit und ihre Einteilung in kommutative und distributive, III, 28; IV, 334; — Gleichheit und Verdienst (S. 81), IV, 46; — Theorie über das Lachen, IV, 309–13; — Arten der Gerechtigkeit, der Tugend, des Rechts, III, 46, 27, 40; — Einheit von Gerechtigkeit und Tugend, III, 28; — Lehre von der Strafe (S. 82), III, 43–46; — Moral der Epikuräer, IV, 335; — der Stoiker, IV, 14; — Jansenismus, VI, 5; — einsiedlerische und politische Philosophen, und Vorzüglichkeit der platonischen Lehre von den Leidenschaften (S. 83), V, 96, 97; — das praktisch Nützliche weder gut noch schlecht, III, 30; — *ius naturale prius* und *i. n. posterius* und Polemik gegen Grotius, III, 49–52; — *certum verum*, Autorität, Vernunft, III, 53; — die S. N. als Philosophie der Autorität (S. 84), V, 148, 171; — der Buchstabe der Gesetze, III, 53; — das »Gewisse« der Gesetze, V, 133; — die ersten Gesetze waren *exempla*, V, 240–41; — das primitive Recht als materielle Gewalt (S. 85), IV, 45, 46; — die *fortissimi* als ethisch *optimi*, III, 65, 63; — ihr Recht war das *certum ex vero mixtum*, III, 87; — Grotius und die anderen Naturrechtslehrer behandeln nur die zweite Hälfte der Menschheitsgeschichte, IV, 20, 18; V, 175; — Polemik gegen Hobbes, Machiavelli und Epikur, IV, 171; — der vierte Lieblingsautor Vicos Tacitus; Tacitus und Plato als Anreger des Entwurfs einer ewigen Geschichte (S. 86), IV, 351; — der Staat Platos und das zusammengelaufene Gesindel des Romulus, V, 96.

IX. — Empfindung, Wahrnehmung, Reflexion (S. 86 f.), *Opere*, V, 112; — die drei Gesellschaftstypen (S. 87), V, 462–63; IV, 44; überhaupt das ganze vierte Buch der zweiten *S. N.*; — politische Mischformen, V, 511; — die Regierungsformen müssen der Natur der Regierten entsprechen; die Moral der Völker als Schule der Fürsten, IV, 73; V, 117; *S. N. seconda* ed. Nicolini, p. 1158; — die primitive auf Krieg und Recht des Stärkeren gegründete Gesellschaft notwendig und deshalb gut (S. 88), *Opere*, IV, 46; — ebenso notwendig und gut die Gesellschaftsform der entwickelten Vernunft, IV, 46; V, 466; — die verschiedenen Lebensepochen der Individuen und Völker, III, 192–93; — das *ius naturale philosophorum* (S. 89), III, 86; IV, 18; V, 148, 176; — das ideale ewige Recht und Platon (S. 89 f.), IV, 335, 15; — die *generis humani res publica* ist die Geschichte (S. 90 f.), III, 55; V, 571; — allmähliche Entwicklung der Sitten (S. 91), V, 117; — die beiden Arten der »Praxis« in der ersten *S. N.* (S. 91 f.), IV, 24–25, 13, 159–60; — der Paragraph über Praxis in einem Entwurf zur zweiten *S. N.* (S. 98), *S. N. sec.*, ed. Nicolini, pp. 1053 ff.

X. — Die Vorsehung begründet »auf der Oekonomie der politischen Dinge« (S. 94), *Opere*, V, 13, 143–44; — die poetische Weisheit beginnt mit der Betrachtung Gottes als Vorsehung (S. 95), V, 168; — Kritik von Glück, Fatum, Zufall (S. 99), II, 107–08; III, 211–12 usw.; — die Stoiker und Jupiters Kette V, 172; — Glücksfälle, Gelegenheiten, zufällige Ereignisse, III, 22; — der Schöpfer der Völkerwelt war Geist, nicht Fatum oder Zufall, V, 572; — menschliche Illusionen über den Zweck der eigenen Handlungen (S. 99 f.), IV, 34–35; V, 14, 333–35, 572; — die utilitaristische Stelle (S. 100 f.), V, 143; — Wesen der römischen Staatstugend (S. 101), V, 45–46; — die göttliche Vorsehung als Einheit des Geistes usw., V, 463; — das Problem des Bösen in einer der ersten Schriften Vicos (S. 102), II, 107.

XI. — Die Barbarei der Reflexion (S. 103), *Opere*, V, 536, 570; — Aufeinanderfolge der Staatsformen und Polemik gegen Polybius (S. 104), IV, 62; — die ägyptische Ueberlieferung über die drei Zeitalter (S. 105), IV, 251; V, 60, 105, 198; — was Vico in der römischen Geschichte fand: vgl. die Zitate zu Kap. XVII; — Axiome über die Gesetze der sozialen Dynamik, V, 116–17 (degn. LXVI und LXVIII); — Carthago, Capua, Numantia (S. 106), V, 558; — die Amerikaner, V, 561; — die »Aristokratien« England und Polen, V, 559; — das Mittelalter beginnt mit der Aufrichtung des Christentums (S. 107), V, 537; — die beiden Wege für verderbte Völker, V, 570; — Möglichkeit die Auflösung eines Volkes aufzuhalten, IV, 13; — die noch bestehenden Aristokratien und ihre raffinierte Weisheit, V, 557–58; — vollendete Gesittung der eigenen Zeit, V, 559–61; — die pessimistische Jugendkanzone (S. 108), VI, 317–21 (*Affetti di un disperato*); — trauriges Bild von den Studien zu seiner Zeit, VI, 3–17, vgl. auch Kap. XIX; — »*Mundus iuvenescit*«, usw. (S. 109), VI, 127, vgl. VI, 35; *S. N. sec.* ed. Nicolini, pp. 348–55; — Klima, natürliche Anlagen der Rasse, usw. (S. 110 f.), *Opere*, III, 95, 266; IV, 73, 249–50; — Uebertragung der Schrift von den Chaldäern auf die Phönizier usw. (S. 111), V, 206.

XII. — Für dieses Kapitel kommen die gleichen Quellen in Betracht wie für Kapitel I; vgl. ferner *Opere*, VI, 105–06 V, 524–25.

XIII. — Gegensatz von Juden und Heiden, von biblischer und Profangeschichte (S. 123 f.), *Opere*, III, *passim*, bes. 206, 207, 262–65, 342; IV, *passim*, bes. 51, 74–75, 76–77, 91, 151–52, 182, 252; V, *passim*, bes. 113, 131, 148, 229; — Tacitus über die Juden, IV, 17, vgl. V, 79–81; — Vorrecht der Juden, ihre Annalen von Beginn der Welt an zu bewahren (S. 124), III, 303; IV, 23; V, 60, 61, 103–04; — vollständige Kontinuität der biblischen mit der Profangeschichte, III, 249–51; IV, 253; — sonderbare Konstruktion über die Anfänge der Menschheitsgeschichte, III, 249–61; IV, 75–80; V, 108–09, 157–61; —

Proben der Versuche biblischer Apologetik (S. 126): 1. Beweise für die Sintflut und die Existenz der Giganten, III, 255–57; IV, 78–79, 289; V, 104–05; 2. die theokratische Regierung eine Eigentümlichkeit der Juden, III, 249, 362; 3. die Divination ihnen unbekannt, III, 207; V, 104; 4. in den hebräischen Verben entspricht die männliche dritte Person Singularis des Perfekts der Wurzel, V, 217–18; — in der *Scienza Nuova* hat man die Geschichte ganz gedeutet vor sich usw. (S. 127), V, 562; — die Tatsachen werden als Beispiele angeführt, IV, 38; — die Sorgfalt eine kleinliche und langsame Tugend (S. 129), *S. N. sec. ed. Nicolini*, pp. 11–12.

XIV. — Die großartigen Meinungen über das Altertum usw. (S. 132), *Opere*, V, 94–95 (*Dignità* 1); — Irrtümer die Vico Cicero, Seneca und Grotius zuschreibt (S. 132 f.), V, 321; — die Eitelkeit der Völker (S. 133), V, 60, 95; — Illusion des Menschen in einem dunklen kleinen Zimmer, V, 58; — die Eitelkeit der Gelehrten, V, 63, 95–96; — Irrtum Platons, besonders im *Cratylus*, V, 114; — Beispiele ähnlicher Irrtümer anderer Gelehrter, V, 196–97; — Vicos Irrtum im *De antiquissima*, IV, 228, 365; — die Aufeinanderfolge der Schulen bei den Völkern und die Reisen, besonders die des Pythagoras (S. 134), III, 309; IV, 26; V, 63–64, 79; — die wichtigsten Erfindungen bei allen primitiven Völkern ähnlich, V, 98–99 (*degn. XIII*); — die Annahme eines Einflusses des athenischen oder des mosaischen Rechts auf das römische überflüssig, IV, 97; *S. N. sec. ed. Nicolini*, pp. 1101–03; — die pythagoräische Seelenwanderungslehre auch in Indien, *Opere*, IV, 29–30; — die Griechen wußten bis zu der Generation vor Thucydides nichts von der eigenen Vorzeit, IV, 28; V, 84; — erst zu Xenophons Zeit erlangten sie Kenntnis von den persischen Verhältnissen, IV, 31; V, 85; — Rom war eine neue Stadt, gegründet zwischen weit älteren Völkern (S. 135), IV, 27; — Livius will keine Bürgerschaft für die Wahrheit der älteren röm. Gesch. übernehmen, IV, 28; V, 93; — die griechisch-römische Urgeschichte *res nullius*, V, 93; — Zeugnis der Sprachen, V, 100 (*degn. XVII*); — Etymologien von *intelligere* und *disserere* (S. 136), IV, 201; V, 115–116; — Ursprung der Ausdrücke für leblose Gegenstände, V, 182–83; — die drei etymologischen Wörterbücher und das der geistigen Ausdrücke, IV, 236–37, 237–38, 239–41, 241–43, vgl. V, 211; — die vier Bedeutungen der Götter im *Diritto universale*, III, 451–52; — ursprüngliche Bedeutung des Wortes »Erkenne dich selbst« (S. 137), IV, 156, 229; V, 189; — Erfindung der obszönen Bedeutungen der Mythen, III, 454; IV, 185; V, 74–75, 113; — verschiedene Beispiele: 1. Jupiter, Juno usw., V, 73–74; 2. Apollo und Daphne, III, 452; IV, 185; V, 265; 3. der Gürtel der Venus, V, 246; 4. die Heroen als Söhne Jupiters, IV, 183–84; V, 245; — die großen Trümmer des Altertums (S. 138), IV, 244; V, 149; — die ägyptische Ueberlieferung von den drei Zeitaltern, IV, 251; V, 60, 105, 198; — die Sprache der Götter bei Homer, V, 105, 203; — die Namensverzeichnisse der Götter, die Vico dem Varro zuschreibt, V, 105; — der Hain des Romulus, IV, 99; V, 102; — bisherige Wertlosigkeit der Trümmer, V, 149; — die in Marmor erhaltenen Spuren, IV, 75; — gebratenes und gekochtes Fleisch, V, 430–31; — das in der röm. Gesch. entdeckte Prinzip des Heroismus dient zur Erklärung und Ergänzung der sagenhaften Urgeschichte anderer Völker (S. 139), IV, 88–89; — die Rhapsoden der homerischen Gesänge und die Bankelsänger im Hafen von Neapel, V, 447; — antike Metamorphosen und moderne Marchen usw., III, 273; — der Mythos vom Feuerherd, V, 259–60; — die mythischen Schlangen und die Natter der Visconti, IV, 213; V, 270; — die Hieroglyphen und die *rebus de Picardie*, V, 202.

XV. — Die Könige der Urzeit wurden für Philosophen gehalten, z. B. von Platon (S. 140), *Opere*, V, 117, 255; — Idealbild des Opfermutes der Heroen, V, 359; — die vorgeblichen Instruktionsreisen der antiken Gesetzgeber, insbesondere für die Zwölf Tafeln (S. 140 f.), III, 476–81; *S. N. sec. ed. Nicolini*, pp. 1061 ff.; —

falsche Auffassung der Worte »König«, »Freiheit«, »Volk« (S. 141), *Opere*, V, 350, 359; — der Irrtum, die ursprüngliche Regierungsform sei die absolute Monarchie gewesen, V, 118, 255; — insbesondere Bodin war dieser Meinung, V, 356, 515 ff.; — doch die römischen und spartanischen Könige waren keine Monarchen (S. 142), V, 520–21; — wirkliche Monarchen waren die Heroen in ihren Familien, V, 255; — aristokratischer Charakter der Revolution gegen die Tarquinier und Analogien zwischen römischen Konsuln und spartanischen Königen, V, 357, 520 ff.; — das ursprüngliche »Volk« bestand nur aus Patriziern, V, 520; — die Freiheit ursprünglich Herrenfreiheit, V, 357, 520; — das Vaterland, *patria*, ursprünglich nur *res patrum*, III, 399; IV, 94; V, 299; — das niedere Volk war nicht beteiligt bei der Königswahl, V, 355–56; — der Schwur der griech. Heroen ewige Feinde des niederen Volkes zu sein, V, 121; — Grausamkeit des röm. Patriziates gegen die Plebejer (S. 143), V, 361–63; — die Heroen von äußerster Härte auch in den eigenen Familien, V, 363–65; — ihre Spiele anstrengend (S. 144), V, 364; — ihre Kriege äußerst grausam, V, 286, 364; — die Sklaverei der Besiegten, V, 364; — die Fremden galten als Feinde, V, 320, 342; — Ungastlichkeit der Urvölker, V, 80; — heroische Raubfahrten und Korsarenzüge, V, 341; — die cyclopischen Vätergewalten, V, 363; — das goldene Zeitalter ein Fanatismus des Aberglaubens, V, 253; — Menschenopfer (S. 145), V, 251–53; — historischer Ursprung des religiösen Kultes, V, 168; — der Ehen, V, 243; — der Begräbnisse, V, 262; — die ursprünglichen Cyclopen waren zugleich Könige, Weise und Priester, III, 302; — die ersten Wohnsitze der Heroen auf den Bergeshöhen, V, 258; — die ersten Ehen *aqua et igni*, V, 259; — wirkliche Vorstellung der Urmenschen vom Erlaubten, V, 250; — erst spät stiegen die ersten Menschengruppen in die Ebenen und an die Küsten herab, V, 126; — noch später Seefahrt und Kolonien, IV, 151 ff.; V, 308; — *gentes maiores* und *gentes minores* (S. 146), V, 132; — die ersten Familien bestanden nicht nur aus Kindern, sondern auch aus *famuli* V, 277; — dies sind die zu den Starken geflüchteten Schwachen, V, 279; — sie bebauten die Felder der *patres* und hießen *nexi*, V, 282; — und *clientes*, V, 281; — daher das ewige Prinzip der Lehen, V, 119, 311 ff.; — Beweis auch bei Tacitus (*Germania* 14, über die *famuli* bei den Germanen), V, 283; — die Kinder und die *famuli* unterscheiden sich dem Vater gegenüber nur durch den Namen, V, 281; — die häufigen Rebellionen der *famuli* führten zu Bündnissen der *patres*; daraus entstand das heroische Gemeinwesen (S. 146 f.), V, 299; — in ihm waren die *famuli* Plebejer, ohne politische Rechte, ohne feierliche Eheschließung, ohne Testamente (S. 147), V, 309–10; — diese letzteren hatten politischen Herrschaftscharakter, III, 344–45; — Ausschließung der Plebejer von den Kuriatkomitien, V, 307–08, 332; — die ersten Könige waren Führer der Patrizier im Kampf gegen die *famuli*, V, 299–300; — bewaffnete adlige Lehen und Bauernlehen, V, 312; — wahrer Ursprung des Eigentums, IV, 83–84; — das bonitarische, quiritarische und eminente Eigentum, IV, 103; V, 312–13; — warum die Patrizier sich hüteten, das Volk reicher werden zu lassen, und warum sie nicht leicht Krieg führten (S. 147 f.), V, 121; — in den heroischen Gemeinwesen gab es keine Gesetze gegen privates Unrecht (S. 148), V, 122; — daher die Notwendigkeit von Zweikämpfen und Repressalien, V, 482; — berühmte Zweikämpfe: Menelaus und Paris, Horatier und Curatier, V, 484; — Urteile nach Wortformeln, V, 485; — z. B. die *lex horrendi carminis* im alten Rom, V, 240, 485; — die *religio verborum* noch bis in späte republikanische Zeit im röm. Recht erhalten, V, 508; — ist Gegenstand mehrerer plautinischer Komödien, V, 486; — das ursprüngliche Privatrecht war sehr begrenzt, kannte keine Konsensalkontrakte (S. 149), V, 293–94; — der Symbolismus der späteren Kontrakte und Prozesse stammt von der Materialität und wirklichen Gewalt in den Urzeiten; z. B. *Eheritus*, V, 246; *mancipatio*, *usucapio*, *revindicatio*, V, 526–28; die Masken auf dem Marktplatz, V, 528–29; die Erbschaft,

V, 529; — die antike Jurisprudenz war also ganz poetisch, V, 530; — adonische Verse im Zwölftafelgesetz (S. 150), V, 224; — die römischen Kinder lernten sie auswendig, ebenso die kretischen die Gesetze des Minos, V, 225; — poetisch waren auch die ägyptischen, lykurgischen, drakonischen Gesetze, V, 225; — das alte römische Recht ein ernstes Gedicht, III, 347; IV, 225; V, 531; — die hebräische, arabische, ägyptische Poesie, V, 224; — in Versen schrieben ihre Urgeschichte die Perser, Chinesen, Germanen und Indianer, V, 225; — der heroische und der jambische Vers (S. 151), V, 114–15, 222–23; — poetische Maße bei den ersten Prosaikern häufig, V, 219; — in Jamben entstand die Tragödie und, aus Nachahmung, auch die Komödie, V, 460; — Zusammensetzung der primitiven Sprachen, IV, 225; — Episoden und syntaktische Verdrehungen, IV, 225–26; V, 219; — warum die griechische und die französische Sprache reich an Diphtongen sind (S. 152), V, 101, 220–21; — die deutsche Sprache und die wunderbaren Entdeckungen, die man bei der Erforschung ihrer Ursprünge machen mußte, IV, 226; V, 226–27; — die Forderung einer natürlichen Theonomie und die Genesis der zwölf *Dei maiores*, IV, 255–70; V, 175; — Jupiter oder der Himmel, V, 227 ff.; — Juno, V, 246 ff.; Diana, V, 261 ff.; — Apollo, V, 265 ff.; — Vulkan, Saturn, Cybele, V, 274 ff.; — Mars, V, 286 ff.; — Venus, V, 289 ff.; — die himmlische und die plebejische Venus, V, 291 ff.; — doppelte Bedeutung auch bei den Mythen von Vulkan und Mars (S. 152 f.), V, 295 ff.; — Tantalus, Ixion, Sisyphus (S. 153), V, 298–99; — Herkules kämpft mit Antäus, V, 324–25; — Minerva, V, 304 ff.; — Merkur, V, 316 ff.; — Neptun, V, 339 ff. — Minos, V, 338; — die Argonauten, der trojanische Krieg, die Heimkehr des Odysseus, Europa und der Stier, der Minotaurus, V, 339; — Perseus, Theseus, V, 340; — Zoroaster, V, 61–62, 63; — Mercurius Trismegistus, V, 67 ff., 71; — Orpheus, V, 72 ff.; — Confucius, V, 58, 194; — Aesop, V, 192–93; — Drakon, V, 191–92; — Solon, V, 188 ff.; — die sieben Könige Roms (S. 154), V, 190–91; — das Decemvirat und die zwölf Tafeln, V, 191; S. N. sec. ed. Nicolini, pp. 1093–1141; — Plato verknüpfte mit dem Jupitermythos die Idee des Aethers, *Opere*, IV, 192; V, 249; — andere Philosophen sehen in Minerva, die aus dem Haupte Jupiters entspringt, die göttliche Weisheit, V, 304; — Chaos und Orkus der Philosophen, IV, 191; — aber bei den primitiven Völkern, V, 369; — die vier Elemente, V, 371; — Sein und Bestehen, das Gefüge der Körper, die Seelenfunktionen (S. 154 f.), V, 372 ff.; — Vorstellungen vom Himmel (S. 155), V, 383; — von der Unterwelt, V, 386; — von der Erde, V, 389; — die poetische Astronomie, V, 391 ff.; — die poetische Chronologie, V, 394 ff.; — die poetische Geographie, V, 403 ff.

XVI. — Homer konnte keine tiefe und geheime Weisheit besitzen (S. 156), V, 422; — er wäre ein wunderlicher Philosoph gewesen, V, 425; — und ein törichter Gründer der griechischen Gesittung, V, 424; — welch ungehörige Dinge er die Götter sagen und tun laßt, V, 423–24; — wie Achill und Agamemnon sich beschimpfen, V, 424; — die homerischen Helden überlassen die Leichen ihrer Feinde den Hunden und Raben, V, 423; — sie betrinken sich, V, 425; — sie zeigen sich von kurzem Verstand, wie heutzutage die Bauern (S. 156 f.), V, 380–81; — plötzlicher Wechsel ihrer Stimmung (S. 157), V, 426; — ihr Wesen ist Leidenschaftlichkeit und Unüberlegtheit, V, 381; — Charakter Achills (S. 157 f.), V, 359–61, 381, 426; — Homers Vergleiche (S. 159), V, 425; — die Sitten der homerischen Helden und die Ammenmärchen der Odyssee, V, 427; — die Wildheit seines Stils, V, 425; — Widersprüche in den geschilderten Sitten, V, 429–32, 452; — in den geographischen Angaben (S. 160), V, 428; — die Ilias spielt im Osten, die Odyssee im Westen Griechenlands, V, 448; — Widersprüche in der Sprache, V, 448; — wie die seltsame Meinung entstand (der auch Vico bis 1725 folgte, vgl. III, 279; IV, 198; VI, 38), Homer habe seine Sprache auf der Wanderschaft zusammengetragen, V, 429; VI, 42; — die Homerviten des Pseudoherodot

und des Pseudoplutarch nicht glaubwürdig, V, 449; — man kennt weder seinen Geburtsort noch seine Lebenszeit, V, 427 ff., 448; — und doch behauptet man, er sei arm und blind gewesen, V, 449; — ja sogar, er habe als Jüngling die Ilias, als Greis die Odyssee verfaßt, V, 448; — doch es gab noch keine Schrift zu seiner Zeit, V, 445–48; — die von Voß angeführten heroischen Inschriften sind Fälschungen, V, 448; — aus all diesen Erwägungen nimmt Vico an, Homer sei halb und halb ein poetischer Charakter (S. 160 f.), V, 449–50; — wenn man sich nämlich vorstellt, daß die homerischen Gedichte zwei große Fundgruben für die Sitten des ältesten Griechenlands sind (S. 161), V, 455; — wenn man an ein ganzes dichtendes Volk denkt, V, 451; — so erklären sich die Seltsamkeiten der Sagen, IV, 185; V, 113, 437; — und die übrigen Widersprüche, V, 451–52; — Homer muß also in der Menge der griechischen Völker verlorengehen, V, 452; — und als poetischer Charakter der Griechen, die singend ihre Geschichte erzählten, betrachtet werden, V, 450; — auf diese Weise wird das Ungehörige und Unwahrscheinliche schicklich und notwendig, V, 450; — er war der erste Geschichtsschreiber des Heidentums, V, 454; — er ist der Beweis für die ursprüngliche Identität von Geschichte und Dichtung, V, 444; — und die Bestätigung, daß vor Hecataeus die griechische Geschichte von Dichtern geschrieben wurde, V, 445; — über das gute Erzählen einer Geschichte in der Odyssee (S. 161 f.), V, 445; — Vico neigt zu der Annahme von zwei Hauptverfassern (S. 162), V, 448, 452; — was der Name Homer für ihn bedeutet, V, 445; — die Rhapsoden und die Redaktion unter den Pisistratiden, V, 445–46; — »nisi ita saepe dormitaret etc.« (S. 164), III, 235; — gerade weil er nicht Philosoph war, war Homer ein gewaltiger Dichter, V, 443, 453; — er hatte ein kräftiges Gedächtnis usw., V, 453; — seine heroischen Charaktere, V, 435, 442; — seine Vergleiche und Sentenzen, V, 442; — seine Ausdrucksweise, V, 453; — seine Sprache, V, 442; — nicht zart, sondern gewaltig, V, 441; — er ist der Vater und Fürst aller Dichter, V, 434, 453; — die cyclischen Dichter und die *cantastorie* in Neapel, V, 447; — Konjekturen über die Zeit Hesiods (S. 165), V, 81, 446–47; — über die Zeit Aesops, V, 78; — die drei Epochen der griechischen Lyrik, V, 457–58; — die griechische Tragödie, V, 434, 456–60; — die alte und die neue Komödie, *ibid.*; — die Vorschrift des Aristoteles über die Helden der Tragödie und der spätere galante Heroismus (S. 165 f.), V, 380–81; — die galante Schäferdichtung von Moschos und Anakreon (S. 166), IV, 178; — Grenzen von Poesie und Prosa in der griech. und röm. Literatur, VI, 46; — die Bruchstücke der Salierhymnen, V, 224, 456; — Livius Andronicus, Naevius, Ennius, V, 226; — Göttergeschichte und heroische Geschichte der Römer (S. 167), V, 100–01; — Vergil, V, 388; IV, 200; — Lukrez, VI, 138; — Horaz, V, 458; — die Dichtung war die primitive Sprache auch des jüdischen Volkes, III, 294; IV, 163; — Parallele zwischen Moses und Homer; *Ego sum qui sum* (S. 168), IV, 25; — Charakter des Dekalogs, IV, 145; V, 131; — Ausspruch Theophrasts, die Juden seien Philosophen von Natur, III, 265; IV, 187; V, 131.

XVII. — Theorie über den Ursprung Roms im *De antiquissima* (S. 169), II, 59–60, 142–43; — Rolle des Pythagoras, II, 144; III, 309; — Aufgabe dieser These und Bekenntnis des Irrtums (S. 169 f.), IV, 228; — nicht mit der Geschichte Roms beginnt die Welt (S. 170), IV, 27; — sein Ausgangspunkt das Asyl des Romulus, IV, 249–50; V, 86–87, 102 und *passim*; — keine trojanische Kolonie, V, 416; — die Legende von Aeneas, V, 416; — Hypothese der griechischen Kolonie an der Küste Latiums, V, 4101–1; — die Zeit der Könige aristokratisch, nicht monarchisch (S. 171), V, 355–58; — die Könige Symbole der Institutionen, V, 190–91; — der Census des Servius Tullius, V, 325–28; — die Revolution gegen die Tarquinier, V, 355–58; — die *clavis historiae romanae universae* III, 473; — Ursache der Größe Roms bei Polybius, Plutarch und Machiavelli, III, 474; V, 510; — Jugend des römischen Heroismus, V, 102; — Stärke der

Patrizier in der Bewahrung ihres Standes (S. 172), V, 122; — Zeichen des Verfalls, wenn die Adligen die angestammte Religion verachten, V, 277; — Tugenden des römischen Volks und der Juristen, V, 122; — Ursache der Größe und Dauer des römischen Imperium, V, 509; — Wettstreit von Patriziern und Plebejern im Kriege, V, 122; — die vier Abstufungen, IV, 148–51; V, 344; — wie die Plebejer das bonitarische, dann das quiritarische Eigentum, und damit das Zwölftafelgesetz erlangten, IV, 1101–2; V, 86–87; S. N. sec. ed. Nicolini, pp. 1133–37; — das geschriebene Recht und das Ende der Geheimhaltung der Gesetze, *Opere*, V, 123; — die Patrizier haben dies nicht gutwillig, sondern widerstrebend zugebilligt (S. 173), V, 123; — Legende von der Gesandtschaft nach Athen, berichtet von Livius und Dionysius, S. N. sec. ed. Nicolini, pp. 1119–22; — aber Polybius weiß nichts davon, *Opere*, VI, 146–47; V, 124–25; — und Cicero glaubt nicht daran, III, 481; V, 126–7; S. N. sec., pp. 1125–27; — Gründe für ihre Unmöglichkeit, *Opere*, IV, 66, 67; S. N. sec. 1095, 1097, 1125; — Legende von Hermodor, *Opere*, IV, 67–68; S. N. sec., pp. 1095–1110; — der athenische Ursprung der zwölf Tafeln ein Dünkel der Gelehrten usw. (S. 174), S. N. sec., pp. 1122 bis 1140; — Ursache der Aehnlichkeiten ist die einheitliche Entwicklung der Völker, *Opere*, V, 69; S. N. sec., pp. 1101–05; — das Gesetz über die Leichenbegängnisse, *Opere*, V, 191; S. N. sec., pp. 1106–08, 1140; — die Gesetzgebung der Decemviri wurde zum poetischen Charakter, *Opere*, IV, 70; V, 191; S. N. sec., p. 1140; — das wirkliche ursprüngliche Zwölftafelgesetz war ungesittet, roh, grausam usw., *ibid.* pp. 1117–18; *Opere*, V, 85; — es ist ein bedeutendes Zeugnis für das antike natürliche Recht der Völker Latiums, V, 100; — der Kampf um das *conubium* (S. 174 f.), IV, 54–55, 123; V, 85, 310, 495–96; — Entwicklung des servianischen Census (S. 175), V, 33–34, 325–28; — allmähliche Konzessionen an die Plebejer (S. 175 f.), V, 89, 91; — die Reform des Fabius Maximus (S. 176), V, 331; — das souveräne Eigentum des Senats und die *senatusconsulta ultimae necessitatis*, V, 91–92; — die Gracchen und die Bürgerkriege (S. 176 f.), V, 125; — Entwicklung der römischen Familie (S. 177), V, 499–502; — analoge Entwicklung der Eigentumsinstitutionen, V, 327–28, 493–94; — der Prozeßverfahren, V, 531–32; — der *causae* (S. 177 f.), V, 534; — Entwicklung vom »Gewissen« der Gesetze zum *aequum bonum* (S. 178), V, 134, 534–35; — von sehr strengen zu milden Strafen, V, 5212–2; — Vermehrung der Gesetze, V, 507–08; — die Kriege werden weniger grausam, V, 523; — Neigung der Demokratien und Monarchien zu Eroberungen, V, 524; — in den aristokratischen Staaten geht das öffentliche Interesse dem privaten Vorteil vor (S. 179), V, 475 bis 476; — spontane Entstehung der Monarchie, V, 62, 401; — die angebliche *lex regia*, V, 125–26, 513–15; S. N. sec. ed. Nicolini, pp. 1145–53; — unter der Monarchie lösen sich allmählich die Fesseln der gentilizischen Familie durch die größere Bedeutung der Fideikommiss und Testamente (S. 180), *Opere*, V, 503; — die drei *peculia*, V, 503–04; — Schwächung der väterlichen Gewalt (S. 181), V, 504; — Erleichterung der Sklaverei, V, 505; — die Strafen werden noch milder, V, 522–23; — bei der Interpretation der Gesetze gewinnt die *aequitas naturalis* die Oberhand, V, 508; — Caracalla verließ der ganzen römischen Welt das Bürgerrecht, V, 523; — von den einzelnen Edikten der Pratoren zum *edictum perpetuum* (S. 182), V, 523; — das natürliche Recht der Stämme weicht dem natürlichen Recht der Völker, V, 505; — Rückkehr zur Einheit, V, 524–25; — nun ist nur noch Verwilderung, Rückfall in den tierischen Zustand, neue heroische Barbarei möglich, V, 570–71.

XVIII. — Die Zeiten der zweiten Barbarei schienen ihm noch dunkler als die der ersten (S. 183), V, 33, 536–37, 550; — dem Christentum kein besonderer Akzent (S. 184), V, 537; — Häusergruppen auf den Bergen, V, 259; — Kirchen und Klöster als Asyle, V, 540; — Lehen (S. 185), V, 556; — das Lehenswesen ein erneuertes uraltes Recht, IV, 101; — keine niedrige, sondern eine heroische

Materie, V, 555–56; — Wiederauftreten der Gliederung in Heroen und *famuli*, V, 542, 544–45; — das Lehensverhältnis ist tatsächlich eine *clientela* (S. 186), V, 543; — die Klientelen des Romulus und die persönlichen Lehen des Mittelalters, V, 545; — die polnischen *kmety*, V, 546; — die mittelalterlichen Bauernlehen, V, 546–47; — die die Lehensgelehrten sehr richtig mit *beneficia* übersetzen, V, 545; — *nexi* und Hörige, V, 547; — *opera militaris* und *militare servitium*, V, 542; — die röm. »Bundesgenossen« und die höherer Souveränität unterworfenen souveränen Lehen, V, 547; — mittelalterliche und moderne aristokratische Staaten, V, 555; — der Senat des Romulus und die mittelalterlichen Parlamente (S. 186 f.), V, 552–53; — Gegenstand ihrer Verhandlungen (S. 187), V, 554; — der *Sacro Regio Consiglio* von Neapel, V, 554–55; — religiöser Charakter der Lehenherrn, V, 540; — und der mittelalterlichen Könige, V, 537; — Hugo Capet, V, 537; — die bewaffneten Religionen des Mittelalters und die *pura et pia bella*, V, 537–38; — Rückkehr des heroischen Sklaventums, V, 539–40; — die Jagd nach den Reliquien usw., V, 538; — Allodial- und Feudalgüter (S. 188), V, 551–52, 327–28; — Emphyteuse, Census, Precarien, *libelli* im Mittelalter (S. 188 f.), V, 548; — Ausschließung der Frauen von der Erbfolge und *lex salica* (S. 189), V, 498, 552; — die Grausamkeit mittelalterlicher Strafen, V, 522; — auch im Mittelalter keine Gesetze usw. für privates Unrecht, V, 553; — kanonische Reinigungen und Repressalien, V, 483, 539; — Zweikämpfe zwischen den Baronen, V, 550; — Raubfahrten, V, 539; — wechselvolles Schicksal der Reiche, V, 520; — das römische Recht verschmäht und vergessen, V, 508–09; — das Feudalrecht beruhte auf Gewohnheiten, III, 165; — *pacta nuda* und *pacta vestita* (S. 190), V, 549; — die Anekdote von Weinsberg, V, 488; — analphabetische Zeiten, V, 231–32; — die Vulgärsprachen nicht schriftlich festgelegt, V, 539; — wenige Geistliche schrieben ein barbarisches Latein, VI, 37; — *clericus* gleichbedeutend mit gelehrt, V, 231; — Bischöfe unterzeichneten mit einfachem Kreuz, V, 231; — das Verbot der Hinrichtung eines Schreibkundigen, V, 234; — auch *litteratus*, schreibkundig, bedeutete soviel wie »gelehrt«, V, 234; — Bedeutung der Wappen, V, 539; — die Prosa der Kirchenväter reich an poetischen Maßen, V, 222; — warum es keine religiösen christlichen Gedichte gab (S. 190 f.), VI, 45–46; — die Romanzendichter glaubten wahre Geschichten zu erzählen (S. 191), V, 438–39; — die Chronik Turpins als homerisches Gedicht, V, 101; — Guglielmo Pugliese und Gunther, V, 226, 438; — die ersten Schriftsteller der Vulgärsprachen waren Dichter, VI, 37; — die Art der ritterlichen Tapferkeit, V, 361; — Cola di Rienzo, V, 425; — die »sanften Hügel«, III, 270; — der riesige Wuchs der mittelalterlichen Paladine und die Ueberlebensgröße bei der Darstellung der göttlichen Wesen, V, 438; — Vergleich zwischen dem menschlichen Geist und unbebautem Boden (S. 191 f.), VI, 43; — Dante, Petrarca, Boccaccio (S. 192), *ibid.*; V, 425; — warum Dante sein Gedicht Komödie nannte, V, 439; — Parallele zwischen Inferno und der Ilias, zwischen Purgatorio und Paradiso und der Odyssee, VI, 38; — die Sprache Homers und die Dantes, III, 279; IV, 198, 199; VI, 38, 42; V, 429; — die Göttlichkeit Dantes, VI, 39–40; — wenn er nichts von Scholastik und von Latein gewußt hätte, wäre er ein noch größerer Dichter gewesen (S. 193), IV, 200; — wie man die Komödie kommentieren müsse, VI, 44; — das englische Theater, VI, 38; — die schlesischen Dichter, V, 226; — Polemik gegen Bodin über den Ursprung der französischen Monarchie (S. 194), V, 556; — das *obsequium* gegenüber dem Feudalherrn und das *obsequium principis*, V, 544; — die Wiedergeburt des römischen Rechts und die moderne Gesittung, V, 557–58.

XIX. — Für dieses Kapitel vergleiche die Schrift *De studiorum ratione*, die ersten Seiten der Autobiographie und die Briefe an Esperti (*Opere*, VI, 3–6), an De Vitry (VI, 7–10) und an Solla (VI, 10–17). Wegen des Ausspruchs über die Weisheit (S. 201 f.), *Opere* V, 153.

ANHANG.

I.

ÜBERLEBEN UND CHARAKTER GIAMBATTISTA VICOS*).

I.

In der Begeisterung des beginnenden Risorgimento sah man die Dichter und Philosophen, überhaupt alle mehr oder weniger repräsentativen Köpfe der italienischen Geschichte in einer rhetorisch-legendären Verklärung; auch Vico wurde von diesem Zauberstabe berührt, und so behauptete man unter anderem, er habe genau gewußt, welche schwere Erschütterung sein Gedanke für die traditionellen religiösen Anschauungen bedeuten würde, und habe deshalb, von seinen Freunden gewarnt, die *Scienza Nuova* absichtlich so dunkel geschrieben, damit nur die Eingeweihten merken sollten, worauf er hinauswolle. Doch diese Legende, die unter dem neapolitanischen Patrioten zu Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein verbreitet war, bestand auf die Dauer weder vor der Kritik noch vor dem gesunden Menschenverstande; Cataldo Jannelli berichtigte sie schon im Jahre 1817¹⁾.

Objektiv steht fest, daß die Lehren Vicos implicite sowohl eine Kritik der christlichen Transzendenz und der Theologie als auch der Geschichte des Christentums enthielten. Subjektiv genommen wäre es möglich, daß Vico in seiner Jugend — von der wir recht wenig wissen — von religiösen Zweifeln gequält wurde. Von seiner Lektüre abgesehen, mochte ihn zu diesen Zweifeln auch der Kreis seiner jugendlichen Altersgenossen an-

*) Da die vorangehende Arbeit sich streng auf die Analyse der vichianischen Philosophie beschränkt und Vicos Leben und persönlichen Charakter nicht berührt, dürfte es angebracht sein, im Anhang den Vortrag wiederzugeben, den ich über diesen Gegenstand am 14. April 1909 in der *Società napoletana di storia patria* hielt und der, einmal schriftlich festgelegt, später in der Florentiner Zeitschrift „La Voce“ im Druck erschien (a. I, n. 43, 7. 10. 09). Ich erinnere ferner daran, daß Vico am 23. Juni 1668 (nicht 1670, wie er in der Autobiographie sagt) in Neapel geboren wurde und am 23. Januar 1744 starb (nicht am 20., wie alle Biographen behaupten); vgl. die neue Ausgabe von *Autobiografia, carteggio e poesie varie* (Bari, Laterza, 1911), p. 101, 123, 124.

1) Siehe wegen der ganzen Frage Croce, *Bibliografia vichiana*, pp. 91—5.

geregert haben, unter denen die »Freigeister« oder »Epikuräer« und »Atheisten«, wie man sie in den damaligen Schriften nannte, nicht selten waren¹⁾. In einem Briefe aus dem Jahre 1720 an den Pater Giacchi sagt er, man erinnere sich in Neapel noch »seiner frühesten Jugendschwächen und -irrtümer«; diese haften in der Erinnerung und würden, wie es zu geschehen pflegt, zu »ewigen Kriterien bei der Beurteilung all des Schönen und Vollkommenen, was man vielleicht später leistete«²⁾. Worin bestanden aber diese Irrtümer und Schwächen? — Und als die Schrift *De universi iuris uno principio et fine uno* erschien oder vielmehr die Synopsis, die ein Programm von ihr gab, waren die ersten gegnerischen Stimmen, die Vico vernahm, »von einem geheuchelten Mitleid gefärbt«; vor ihnen fand er Zuflucht und Trost in der Religion selbst, d. h. in der Zustimmung Giacchis, »einer hervorragenden Leuchte des strengsten und heiligsten religiösen Ordens«³⁾. Doch wie uns von den Anschuldigungen, die man in diesem Punkte gegen ihn erhob, keine genaue Nachricht erhalten ist, so haben wir auch von den religiösen Zweifeln, die ihn quälen mochten, nicht einmal eine allgemeine Gewißheit. Aus allen Schriften Vicos geht hervor, daß in seinem Geiste die katholische Religion schwer, unerschüttert, unbeweglich feststand wie eine diamantene Säule: so fest und stark, daß sie auch nicht im mindesten von der Kritik der Mythen, die er geschaffen hat, betroffen wurde. Nicht nur in all seinen öffentlichen Äußerungen war Vico ein untadeliger Katholik; er unterwarf jedes Wort, das er drucken ließ, stets der doppelten, öffentlichen und privaten, Zensur seiner geistlichen Freunde und führte sein philosophisches und literarisches Leben eigentlich noch mehr zwischen Priesterröcken und Mönchskutten als zwischen den Togen der Juristen; ja er ging in seinen Skrupeln so weit, daß er sein Kommentar des Grotius aufgab, weil es ihm nicht in der Ordnung schien, daß ein Katholik einen protestantischen Autor kommentiere⁴⁾; und er war in diesem Punkte so empfindlich, daß er nicht einmal die Polemik über seine religiösen Gefühle gelten ließ: »Dieser Einwand —

1) In den *Giornali* von Confuorto (Mss. der Bibl. della Societa stor. napol. XX C. 22, vol. III, f. 111) vom August 1692 steht: »In die Gefängnisse von San Domenico wurden durch das Gericht des Sant' Officio einige Privatpersonen eingeliefert, unter ihnen der Doktor Giacinto di Cristofaro, Sohn des Doktor Bernardo; und viele andere, die zu der Sekte der Epikuräer oder Atheisten gehören, welche meinen, daß die Seele mit dem Körper sterbe, sind geflüchtet.« — De Cristofaro ist der bekannte neapolitanische Mathematiker und Rechtsgelehrte, ein Freund Vicos. Vgl. F. Amodeo, *Vita matematica napoletana*, parte III (Napoli, Giannini, 1905), pp. 31—44. Andere Nachrichten über die »Epikuräer« in Neapel zu jener Zeit in Carducci, *Opere*, vol. II, pp. 235—36.

2) Brief vom 12. 10. 1720.

3) Ebenda.

4) *Autob.*, ed. cit., p. 39.

sagte er zu den Kritikern des *Giornale de' letterati* —, wie auch jener über die Unsterblichkeit der Seele, wo ihr sieben Argumente gegen mich in der Hand zu haben scheint, schiene mir, wenn nicht gerade ihr ihn erhoben hättet, allzu weit in ein Gebiet überzugreifen, wo man sich durch die Verteidigung nur verletzt — auch wenn es durch meine Lebensführung und meinen Charakter geschützt und gesichert ist. Doch kommen wir zur Sache« ¹⁾! Sein Katholizismus ist frei von der Materialität und dem Aberglauben, die zu seiner Zeit so allgemein verbreitet waren, besonders in Neapel, wo bei jedem Ereignis des privaten und öffentlichen Lebens der heilige Januarius handelnd und lenkend eingriff: es war der Katholizismus eines hohen Geistes und Gemütes, nicht der des Volkes. Doch übte er auch keine Kritik an den religiösen Vorstellungen und dem Aberglauben des Volkes; er sprach nicht davon, wie man von den Schwächen von Personen und Einrichtungen nicht spricht, die Gegenstand unserer Verehrung sind.

2.

Eine in vieler Hinsicht analoge geistige Einstellung wie zur Religion hatte Vico auch zum politischen und sozialen Leben. In ihm war nichts von dem kämpferischen Geiste eines Apostels, Propagators, Agitators und Verschwörers, wie ihn einige Renaissancephilosophen besessen hatten; besonders Giordano Bruno und Campanella, die er — obwohl er Neapolitaner war, ja vielleicht gerade deshalb — niemals erwähnt. Sicher waren seine Zeit und sein Land nicht der gegebene Ort für Umwälzungen, Revolutionen und jene heftigen Gegensätze, die große Aktionen und politische Leidenschaften entfesseln. Immerhin gab es politische Parteien — die französische und die österreichische — ein gewisser Wunsch nach nationaler Unabhängigkeit machte sich geltend, es traten Männer auf, die ihr Werk und ihr Leben diesen Zielen weihten, die verfolgt wurden und flüchten mußten; und vor allem erreichte in jener Zeit der Kampf des Staates gegen die Kirche, der Kampf Neapels gegen Rom, in der Persönlichkeit Pietro Giannones seinen Höhepunkt; Vico hat über Giannone und über jene ganze Bewegung nie ein Wort verloren; er scheint das alles nicht einmal bemerkt zu haben. Das politische Leben bewegte sich hoch über seinem Haupte wie der Himmel und die Sterne; und er wagte niemals den vergeblichen Versuch es zu erreichen. Ebenso wie die religiösen Kontroversen standen auch die politischen und sozialen außerhalb der Grenzen seiner Tätigkeit. Er war in der Tat ein unpolitischer Mensch. Das darf man ihm weder als Schuld anrechnen noch als Feigheit auslegen, denn jeder Mensch hat seine

1) Zur Sache, d. h. nicht zu religiösen Einwänden, die er als persönliche Beleidigung empfand (*Risposta al Giornale de' letterati*, in den *Orazioni ecc.*, ed. Gentile-Nicolini, pp. 266—7).

Grenze und ein Kampf schließt den anderen, eine Arbeit die anderen Arbeiten aus.

Nicht daß er sich jeder Berührung mit der Politik und ihren Stellvertretern enthalten hätte! Leider mußte er ihnen recht häufig mit lateinischen und italienischen Historien, Reden, Versen und Inschriften aufwarten; sie allein würden genügen, die Folge wechselvoller Schicksale zu rekonstruieren, denen Neapel vom Ende des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts unterworfen war: das spanische Vicekönigtum, die von den Autonomisten versuchte Verschwörung und Revolution, die Reaktion und die Wiederbefestigung der spanischen Vicekönigsherrschaft, die Eroberung durch die Oesterreicher, das österreichische Vicekönigtum, die Zurückeroberung durch die Spanier und die Regierung Karls von Bourbon . . . Er aber, »sehr zugänglich seiner eigenen Bedürfnisse wegen«¹⁾, und als Professor der Beredsamkeit an der königlichen Universität, mußte die für die jeweiligen Tagesfeierlichkeiten erforderlichen literarischen Arbeiten liefern; so, wie der Seidenhändler bei den gleichen Gelegenheiten seine Draperien, der Stukkateur seine Schneckenschnörkel anfertigte. Und was für Draperien und Schnörkel! Noch immer war die spanische Richtung des 17. Jahrhunderts die große Mode in der Literatur; und das genügt zum großen Teil, um zu erklären, was uns in Vicos Lobreden hyperbolisch und barock erscheint und es auch ist. Für sein indifferentes und unschuldiges Gemüt mag jene Stelle in der Autobiographie als Beispiel dienen, wo er, nach der Erwähnung des *Panegyricus Philippo V inscriptus*, den er auf Befehl des letzten spanischen Vicekönigs, des Herzogs von Ascalona, verfaßt hatte, als wäre nichts geschehen, mit einem einfachen »hierauf« fortfährt: »Hierauf erhielt ich, nachdem dies Königreich wieder in der österreichischen Herrschaft übergegangen war, von dem Grafen Wirrigo von Daun, dem damaligen Befehlshaber der kaiserlichen Truppen in diesem Königreich, den B e f e h l«, Inschriften für die Sühnegrabmäler von Giuseppe Capece und Carlo di Sangro²⁾ zu verfassen; das waren zwei Rebellen gegen Philipp V., die der vorige Regent einige Jahre früher hatte hinrichten lassen, und zwar bei der Unterdrückung der Verschwörung Macchias, die Vico wahrheitsgetreu, wenngleich voll Ergebenheit gegen die bestehende Regierung, in der Schrift *De parthenopea coniuratione* erzählt hat.

Doch das ist bei Vico keine niedrige Gesinnung; wenn er auch in diesen Schriften ein Rhetor und Panegyriker ist, so ist er doch kein Schmeichler. Der Schmeichler, der Mensch ohne Gewissen, beschimpft und verleumdet die Gegner der von ihm umschmeichelten Persönlichkeiten oder übt seinen Mut an den Besiegten; und das ist niedrige Ge-

1) In der *Autob.*, ed. cit., p. 142.

2) *Autob.*, ed. cit., p. 56.

sinnung. Vico aber, der genau wußte, welcher Italiener oder vielmehr sogar welcher Neapolitaner die schändliche Notiz über ihn an die *Acta Lipsiensia* geschickt hatte, der vor Zorn zitterte und jenen leicht ins Unglück bringen konnte — denn die Notiz war antikatholisch — war viel zu großmütig, um den Namen des Mannes bekannt zu geben ¹⁾; und so leistet er wohl seine Dienste als Professor der Beredsamkeit, aber er treibt niemals Schacher mit den Interessen seiner Herren, die er lobt. Von der *Vita di Antonio Carafa*, die er auf besonderen Auftrag schrieb und mit deren Honorar er eine Tochter verheiratete, sagt er, er habe sie geschrieben, »indem er sich die Achtung vor dem Gegenstand, die Ehrfurcht vor den Fürsten und die Gerechtigkeit, die man der Wahrheit schuldig ist, zur Richtschnur nahm« ²⁾. Und um auf den oben erwähnten Fall von Capece und von Sangro zurückzugreifen — er zeigt auch, wenn er in der Schrift *De parthenopea coniuratione* den Tod jener beiden Feinde der siegreichen Partei schildert, in manchen Einzelheiten seine edle Gesinnung; so, wenn er von Capece, der sich den spanischen Söldnern nicht ergeben wollte, schreibt: *ostentans pectus neci eamque infestis armis efflagitans, inexoratus occubuit, fortissimum mortis genus si causa cohonestasset*, und von Sangro, nachdem er von dem Gerücht berichtet hat, daß Ludwig XIV. ihn begnadigt habe, die Begnadigung aber zu spät eingetroffen sei: *unde maior damnati, qui iam poenas persolverat, miseratio* ³⁾.

Ohne Zweifel konnte ihm nicht verborgen sein und war ihm auch tatsächlich nicht verborgen, daß der größte Teil der von ihm gepriesenen Individuen sehr wenig taugte. Wenn man seine panegyrischen Schriften liest, könnte es den Anschein haben, als habe es in Neapel damals einen durch Tugend, Bildung und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Adel gegeben; aber als er den Pater De Vitry, der ihn um Auskunft über den Zustand der Studien in Neapel gebeten hatte, informierte, da verhehlte Vico die Wahrheit nicht: »Die Adligen sind von den Freuden ihres ausgelassenen Lebens erschlaft« ⁴⁾. Einen satyrischen Ausspruch über jenen Adel, der vielfach verarmt war, aber stets prunkvoll auftrat, der zu Hause Hunger litt, um sich in der Öffentlichkeit in Kutschen und großartiger Gala zu zeigen, hat uns sein Schüler Antonio Genovesi überliefert ⁵⁾. Im Hinblick auf die schriftstellerische Tätigkeit des Herzogs von Laurenzano stellte er die Theorie auf, daß die »adligen« Schriftsteller nur hervorragend sein können ⁶⁾; und doch habe ich unter seinen

1) Brief vom 4. Dez. 1729: in der *Autob.*, ed. cit., pp. 209—10.

2) *Autob.*, ed. cit., p. 38.

3) Werke, Ausgabe Ferrari, I, pp. 367, 368; und Croce, in der *Critica* XIX, 377 ff.

4) In der *Autob.*, ed. cit., p. 191.

5) Er sagte, »viele zögen ihre Karossen mit den Eingeweiden« (a. a. O. p. 121).

6) *Autob.*, ed. cit., pp. 215—6.

Papieren das Manuskript eines Buches von eben jenem großen Herrn gefunden, das Vico selbst von Grund auf überarbeitet hat ¹⁾. Das sind Widersprüche und Kompromisse eines armen Mannes, den die Not niedergedrückt und vorsichtig und ängstlich gemacht hat; so daß sich schwer bestimmen läßt, wie weit seine Bewunderung nur rhetorischer Schmuck und Liebenswürdigkeit war, und wie weit sein Gefühl von sozialer Unterordnung sich in tatsächliche Bewunderung für die verwandelte, die Reichtümer und Rang und all das besaßen, was ihm fehlte, die so hoch oben standen und die »Herren« waren.

3.

Denn bekanntlich waren seine wirtschaftlichen Verhältnisse immer sehr traurig. Als Sohn eines kleinen Buchhändlers in Neapel war er zuerst gezwungen eine Stellung als Hauslehrer in einem entlegenen Flecken des Cilento anzunehmen; nach seiner Rückkehr nach Neapel versuchte er vergebens einen Posten als Stadtsekretär zu bekommen, erhielt schließlich 1699 im Wettbewerb den Lehrstuhl für Rhetorik und blieb sechsunddreißig Jahre in diesem Amt, mit einem jährlichen Gehalt von hundert Dukaten (425 Lire). Vergeblich versuchte er im Jahre 1723 auf einen bedeutenderen Lehrstuhl vorzurücken: sein Mißgeschick oder auch seine Ungewandtheit — er betrachtete sich selbst als »einen Mann von wenig Verstand in allen praktischen Dingen« ²⁾ — zwangen ihn auf jede Beförderung an der Universität zu verzichten. Er war also genötigt sich mit literarischen Arbeiten der oben genannten Art und noch mehr mit Privatstunden einen kleinen Nebenverdienst zu schaffen; und er gab — abgesehen von den öffentlichen Vorlesungen an der Universität — nicht nur in seinem Hause Unterricht, sondern wanderte auch in fremden Häusern treppauf und treppab als Grammatiklehrer für junge Leute, ja sogar für Kinder. Er war nicht glücklich in seiner Familie: seine Frau war Analphabetin, doch ohne die Vorzüge solcher Frauen; sie war zu jeder Arbeit im Haushalt unfähig, so daß ihr Gatte auch darin noch für sie einspringen mußte. Eine Tochter verlor er nach langer Krankheit und vielen vergeblichen Geldausgaben, jenen Opfern, durch die die Krankheiten der Armen doppelt bitter werden; ein Sohn bereitete ihm großen Kummer; er mußte schließlich die Hilfe der Polizei in Anspruch nehmen, um ihn in einer Korrektionsanstalt unterzubringen. Doch als er die Polizeibeamten, die er selbst angefordert hatte, vom Fenster aus kommen sah, da gewann die irrationale und erhabene väterliche Liebe solche Gewalt über ihn, daß er auf den unglücklichen und geliebten Sohn zustürzte und schrie: »Mein Sohn, rette dich!« ³⁾

1) *Bibl. vich.*, pp. 27—8.

2) *Autob.*, ed. cit., p. 24.

3) Villarosa, in den Ergänzungen zur *Autob.* (ed. cit., p. 79).

Sein Charakter war zart und voll herzlichen Gefühls; ein schönes Beispiel dafür ist die von edler Bewegung getragene Rede auf den Tod seiner Freundin Donna Angela Cimini — oder sein von Mitleid und Empörung erregter Tonfall, wenn er in der *Scienza Nuova* von dem unterdrückten Volk spricht, dessen Geschichte er erforscht, oder von den unglücklichen Gestalten des Priamus oder der Polyxena, deren Poesie er nachempfindet; es zeigt sich dies schließlich auch in gewissen stilistischen Anzeichen, wie z. B. in jenem Axiom — dem vierzigsten —, wo er erwähnt, daß die Hexen, zur Weihe ihrer Zauberkünste, »liebenswerte unschuldige Kinder mitleidslos umbringen und zerstückeln«, und in unangebrachter, aber bezeichnender Weise ganz außer sich gerät über das Los jener kleinen Wesen, die er in seiner ergriffenen Phantasie mit rührender Lieblichkeit ausstattet. Von seiner Familie machten ihm am meisten Freude seine gebildete und dichterisch begabte Tochter Luisa und sein Sohn Gennaro, der ihn in seinem Amte vertrat und später sein Nachfolger wurde. Wenn er in seiner Lobrede auf den Tod der Gräfin Althann sarkastisch auf die Philosophen anspielt, die beim Promenieren in lieblichen Gärten und geschmückten Wandelgängen ihre Diskussionen führen, frei von den Widerwärtigkeiten und Sorgen »durch Frauen, die Kinder zur Welt bringen«, und durch »Kinder, die auf dem Krankenbett dahinsiechen«³⁾, so fühlt man, daß er aus unmittelbarer Erfahrung spricht und daß ihn quälende Erinnerungen an sein eigenes Familienleben bedrücken.

Man kann sehr häufig, besonders in unseren Tagen, beobachten, daß Menschen von einiger Begabung sich dieser oder jener Alltagspflicht entziehen; um so mehr muß man also diesen genialen Mann bewundern, der sie ganz im Gegenteil alle auf sich nahm und — um ein Wort, das Flaubert von sich selbst aussprach, zu gebrauchen — ein Halbgott in seinen Gedanken, stets wie ein Bürger, ja sogar wie ein Mann aus dem Volke lebte. Er hatte sich daran gewöhnt zu lesen, zu schreiben, nachzudenken und seine Arbeiten zu verfassen, »während er sich mit seinen Freunden unterhielt und seine Kinder um ihn her lärmten«⁴⁾.

Seine Gesundheit war immer schwach; die Freunde nannten ihn »*Mastro Tisicuzzo*«⁵⁾, »Meister Schwindsucht«: schon als junger Mensch war er recht zart, und im Alter litt er an Halsgeschwüren und Reißen in den Schenkeln und Beinen. Kurzum, jener Friede, jene Muße, jene Ruhe, deren andere Philosophen sich ihr ganzes Leben oder doch während langer Lebensabschnitte erfreuten, fehlte Vico immer. Er mußte gleichzeitig die Rolle Marthas und Magdalenas spielen, mußte sich mühsam sein Brot und das seiner Familie verdienen und zugleich mit sich selbst

1) Werke, Ausg. Ferrari, VI, p. 235.

2) *Autob.*, ed. cit., p. 38.

3) *Autob.*, ed. cit., p. 120.

ringen, um die ihm von Geburt an vorgezeichnete Mission zu erfüllen und der geistigen Welt, die in seinem Inneren lebte, konkrete Form zu geben.

4.

Man braucht also einen heroischen Vico nicht erst zu erfinden; nicht im religiösen, sozialen oder politischen Leben darf man ihn suchen; es gibt einen heroischen Vico, und er steht vor uns; es ist ein Held des philosophischen Lebens. Es wurde schon von anderen darauf hingewiesen, daß er das Wort »Heros« und alle seine Ableitungen — wie »Heroismus«, »heroisch« usw. — besonders liebte und sie häufig bei den verschiedenartigsten Gelegenheiten gebrauchte. Der Heroismus war für ihn die jungfräuliche und allgewaltige Kraft, die zu Beginn der Geschichte erscheint und im Anfang des neuen Kreislaufs von neuem auftaucht. Diese Kraft mußte er in sich selbst fühlen, in seinem Ringen nach Wahrheit, wenn er auf den neuen Wegen, die er der Wissenschaft bahnte, Hindernisse aller Art überwand. Dank dieser Kraft konnte er sich, als er die jugendlichen Unsicherheiten, Verwirrungen und Depressionen überwunden hatte, die ihn bisweilen in einen düsteren, individualistischen und kosmischen Pessimismus verfallen ließen — man denke an seine Canzone *Affeti d'un disperato* — zum sicheren Bekenntnis der wissenschaftlichen Methode erheben, das er in seiner Schrift *De nostri temporis studiorum ratione* verkündet, und zu seinem ersten Versuch einer philosophisch-historischen Anwendung, die in der Schrift *De antiquissima italorum sapientia* niedergelegt ist; und von hier konnte er dann, indem er seinen eigenen Gedanken teilweise zerstörte und aus dem Rest ein neues Gewebe bildete, zum *De uno universi iuris principio et fine uno* und zur *Scienza nuova* vordringen: »nach fünfundzwanzig Jahren rastloser und strenger Meditation« (so sagte er von den in der »Neuen Wissenschaft« enthaltenen Entdeckungen).

Das Werk, das von jenem armen Schulmeister für Grammatik und Rhetorik zu Ende geführt wurde, von jenem Pädagogen, den ein zeitgenössischer Satiriker »mit weitgeöffneten Augen, abgezehrt und den Stecken in der Hand« schildert ¹⁾, von jenem geplagten Familienvater — dies Werk flößt Bewunderung, ja fast Schrecken ein: eine solche Summe von geistiger Energie ist in ihm aufgespeichert. Es ist ein Werk der Reaktion und zugleich auch der Revolution: der Reaktion gegen die Gegenwart, insofern es an die Tradition der Antike und der Renaissance anknüpft; der Revolution gegen die Gegenwart und die Vergangenheit, insofern es den Grund legt zu jener Zukunft, die man später, chronologisch, als das 19. Jahrhundert bezeichnete.

Auf dem Felde der Wissenschaft wurde der einfache Mann aus dem

1) *Autob.* p. 120.

Volk zum Aristokraten; und jener »Herrenstil«¹⁾, den er fälschlich den elenden Schreibereien hochmütiger Edelleute und prunkvoller Prälaten seiner Zeit nachrühmte, war in Wahrheit sein eigener. Er verabscheute die galante Gesellschaftsliteratur, die von Frankreich auf Italien und die anderen Länder Europas überzugreifen begann, »die Bücher für die Damen«²⁾. Und nicht weniger verabscheute er jene Art von Abhandlungen, die man heute als »Handbücher« bezeichnet und in denen Punkt für Punkt elementare Definitionen und längst bekannte Dinge dargestellt werden: Bücher, die höchstens der lernenden Jugend³⁾ von Nutzen sein können, für die sich Vico ja schon im Kreis der Schule hinreichend aufopferte, um ihr nicht auch noch einen Teil seines eigenen unantastbaren wissenschaftlichen Lebens zum Opfer bringen zu müssen. Hier hatte er ein ganz anderes Publikum im Auge als junge Leute, Kavaliers und Damen: wenn er schrieb, war sein erster Gedanke, seine erste »praktische Anwendung« diese: »Wie würden wohl ein Plato, ein Varro, ein Quintus Mucius Scaevola meine Ideen aufnehmen?« — und die zweite: »Wie wird die Nachwelt diese Dinge aufnehmen?«⁴⁾. Von den Zeitgenossen hatte er ausschließlich die Republik der Wissenschaften, den Stand der Gelehrten und die Akademien Europas vor Augen: ein Publikum, dem man nicht erst zu wiederholen brauchte, was bereits im Lauf der wissenschaftlichen Entwicklung gefunden und gesagt worden war und was es längst wußte, sondern dem er nur Gedanken bieten durfte, die eine wirkliche Förderung des Wissens bedeuteten: keine dickleibigen Bücher, sondern »kleine Büchlein voll eigener Dinge«⁵⁾. Ein ideales Publikum kurzum, das er in seiner Naivität zuweilen mit den Berufsgelehrten und den Kritikern der wissenschaftlichen Zeitschriften verwechselte; daher seine häufigen Enttäuschungen. Ihm schienen bei einem metaphysischen Gegenstand kurze Bücher besonders wirksam zu sein, und er hat Recht damit; er vergleicht sie treffend mit frommen Betrachtungen, »die ganz kurz wenige Punkte darstellen«, und die zur Förderung des christlichen Geistes weit mehr taugen als »beredte und ausführliche Predigten der geschicktesten Prediger«⁶⁾. Wegen dieser Liebe zur Kürze sträubte er sich, die literarische Welt, die die Last des Geschriebenen schon kaum noch tragen kann, durch allzu viele Bücher zu beschweren: er ließ seine Reden unveröffentlicht, druckte die Schrift *De ratione* nur gezwungen, und gab zuletzt wiederholt dem Wunsche Ausdruck⁷⁾, es möge ihn von

1) In der *Autob.*, ed. cit., p. 216. 2) In der *Autob.*, ed. cit., p. 186.

3) Reden (*Le orazioni inaugurali ecc.*, a cura di Gentile e Nicolini, *Opere* I, Bari 1914), p. 215.

4) *Scienza nuova*, Ausg. Nicolini, p. 51.

5) Reden, ed. cit., p. 51. 6) Reden, ed. cit., p. 253.

7) Unter anderem in dem Brief an Celestino Galiani vom 18. November 1725 (*Autob.*, ed. cit., p. 170—1), dessen Original ich selbst besitze.

all seinen Werken nur die Neue Wissenschaft überleben, die all seine früheren Versuche in verdichteter und vervollkommneter Form enthalte.

Zu der Aristokratie seines Ideals gesellten sich in seiner Auffassung vom wissenschaftlichen Leben der edelste Anstand und eine vollendet loyale Gesinnung. Aus seinen Polemiken könnte man einen Katechismus zusammenstellen über die Art, wie wissenschaftliche Dispute geführt werden sollen. Man muß — so sagt er — nicht auf den Sieg im Wortstreit ausgehen, sondern auf den Sieg in der Wahrheit; deshalb wollte er auch, daß jene Dispute »in der ruhigsten Form der Diskussion« ausgetragen würden, denn »wer die Macht hat, droht nicht, und wer Recht hat, der schimpft nicht«; höchstens dürfen sie durch gefällige Witzworte belebt sein, »die merken lassen, daß die Gemüter der Disputierenden friedlich und ruhig sind, nicht aufgeregt und verwirrt«. Zu den Gegnern, die unklare Einwände vorbringen, machte er die Bemerkung: »Das Urteil ist in zu allgemeinen Ausdrücken abgefaßt, und ernsthafte Männer haben immer nur besondere und bestimmte Einwände der Antwort gewürdigt.« Den gleichen Leuten gibt er, wenn sie sich auf »den verfeinerten Geschmack des Jahrhunderts, der es zurückweise usw. usw.«, berufen, geringschätzig zur Antwort: »Das ist, weiß Gott, ein großer Einwand, weil es überhaupt keiner ist; denn wenn die Gegner vor das Tribunal des eigenen Urteils flüchten, indem sie sagen: von dem, was du vorbringst, begreife ich nichts — so werden sie aus Gegnern zu Richtern.« Er ging nicht darauf aus, sich auf Autoritäten zu stützen, verschmähte sie aber auch nicht; denn die Autorität »soll uns veranlassen, die Ursachen zu erforschen, die die Autoren, besonders die bedeutendsten, zu der oder jener Meinung geführt haben mögen«. Und gegen den Vorwurf, er habe den gleichen Fehler begangen wie Aristoteles, indem er den Philosophen Irrtümer in die Schuhe schiebe, um sie dann um so leichter widerlegen zu können, verwahrt er sich würdevoll mit den Worten: »Ich bescheide mich lieber mit meinem eigenen schwachen Wissen, als daß ich mich wegen einer nachteiligen Eigenschaft mit einem großen Philosophen vergleichen lasse.« Als Beispiel seiner Gerechtigkeit möge sein bewunderndes Urteil über Descartes dienen, den er doch aus tiefster Seele bekämpfte. Seine loyale Gesinnung zeigt sich darin, daß er stets bereit ist, eigene Irrtümer zuzugeben: »Ich gebe zu« — sagt er einmal zu den Kritikern des *Giornale dei letterati* —, »daß meine Unterscheidung fehlerhaft ist«¹⁾. »Auch darf man es nicht etwa für Eitelkeit halten — schreibt er in der zweiten *Scienza nuova* —, daß wir unsere Werke, nicht zufrieden mit dem vorteilhaften Urteil, das solche Männer über sie abgegeben haben, nachträglich mißbilligen und widerrufen; dies ist eher ein Beweis der großen Verehrung und Hochschätzung, die wir diesen Männern entgegenbringen, als des Gegenteils.

1) Man vergleiche *passim* die *Risposte*, in den »Reden«, ecc., ed. cit.

Denn die ungebildeten und großtuerischen Schriftsteller verteidigen ihre Werke auch gegen die gerechten Kritiken und vernünftigen Ausstellungen anderer; andere, die von Natur aus kleinmütig sind, werden durch günstige Urteile selbstzufrieden und verzichten eben deshalb auf weitere Vervollkommnung ihrer Werke; uns aber hat das Lob großer Männer nur dazu ermutigt, dieses unser Werk zu verbessern, zu ergänzen, und es sogar zu einer neuen, besseren Form umzugestalten«¹⁾).

Sein wissenschaftliches Leben war ehrlich wie das eines jeden, der ernsthaft das Wahre sucht; sein Gefühlsleben bewegt und ekstatisch, das eines Mannes, der endlich nach langem Sehnen und Suchen die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht geschaut hat und überglücklich ist sie den Menschen verkünden zu können. Daher seine große Poesie, die nicht etwa in seinen Versen steckt, sondern in seiner Prosa, und vor allem in der *Scienza nuova*. »Vico ist ein Dichter — schreibt Tommaseo —: dem Dunkel entlockt er Licht, den metaphysischen Abstraktionen lebendige Bilder: während er erzählt, urteilt er, und während er urteilt, schildert er; zu den Gipfeln seiner Gedanken dringt er nicht schrittweise, sondern im Flug empor; und deshalb ist in einer Periode von ihm oft mehr lyrische Eingebung als in vielen Oden«²⁾). Und wären auch all seine Doktrinen Phantasiegebilde, jene Entstehung der Gesellschaft, die er beschreibt, jene Darstellung der primitiven Zeitalter und der Kämpfe, die sie durchmachen und durch die sie wachsen, so hätte doch jede einzelne mit ihren gigantischen Gestalten, mit ihren gewaltigen Leidenschaften und dem immanent in jenen rauen Herzen verborgenen Göttlichen die Leuchtkraft eines großen Gedichts; de Sanctis sah in der Tat in der *Scienza nuova* das Wesen eines Gedichts, gewissermaßen einer neuen *Divina Commedia*. Und erhaben wie Dante, war er doch noch strenger als er; wenn die Lippen des flüchtigen Ghibellinen sich bisweilen »ein wenig zum Lächeln« öffneten, so zeigt Vico der Geschichte in der Tat ein Antlitz, »das niemals lachte«. Uebrigens war er, der so häufig wegen seines Stiles kritisiert wurde, kein nachlässiger Schriftsteller; im Gegenteil bemühte er sich um guten Stil und reines Toskanisch³⁾ und wußte, wie Capasso berichtet, über den klassischen Gebrauch lateinischer Worte sicher zu urteilen⁴⁾. Doch er komponierte seine Bücher schlecht, weil sein Geist die ganze philosophische und historische Materie, die er aufgehäuft hatte, nicht meisterte; er schrieb unklar, weil er gleichsam rasend und wie besessen von einem Dämon schrieb: daher die Mißverhältnisse in den einzelnen Teilen des Werkes,

1) *Scienza nuova*, ed. cit., p. 10.

2) G. B. Vico e il suo secolo (in dem Band: *La storia civile nella letteraria*, Torino, Loescher, 1872), p. 104; vgl. ein Urteil über Vico als Schriftsteller, ebenda pp. 9—10. Noch ausführlicher Nicolini in der Einleitung zu seiner Ausgabe der *Scienza nuova*.

3) *Autob.*, ed. cit., pp. 10—11; vgl. Werke, Ausgabe Ferrari, VI, pp. 45, 140.

4) In der *Autob.*, ed. cit., p. 120.

auf den einzelnen Seiten, in den einzelnen Perioden. Er erinnert manchmal an eine plötzlich umgestülpte Flasche voll Wasser, aus deren engem Hals die Flüssigkeit in ihrer Hast, sich einen Weg zu bahnen, »nur Tropfen um Tropfen mühsam herausquillt«. Mühsam oder in Strömen, jedenfalls in wildem Durcheinander. Eine Idee, die er äußert, erinnert ihn an eine andere, diese an eine Tatsache und die Tatsache wieder an eine andere; er will alles auf einmal sagen und so münden seine Parenthesen in neue Parenthesen, oft in einem verwirrenden Rhythmus. Doch ebenso wie seine verworrenen Perioden originelle Gedanken enthalten, so sind sie alle auch aus kraftvollen Sätzen, plastischen Worten, lebendigen Ausdrücken und malerischen Metaphern gebildet. Er schreibt schlecht, wenn man so sagen will; doch mit jenem »schlechten Stil«, der das Geheimnis großer Schriftsteller ist.

5.

Der philosophische Heroismus Vicos hatte nicht nur den inneren Kampf gegen sich selbst bei der Ausarbeitung seiner Wissenschaft zu bestehen, sondern mußte auch andere und härtere Prüfungen ertragen. Die von ihm errungene geistige Position, die sich von der Gegenwart abwandte und, scheinbar reaktionär, in die Zukunft schaute, verurteilte ihn notwendigerweise dazu unverstanden zu bleiben. Es ist dies ohne Zweifel das Los aller genialen Menschen: im Innersten bleiben sie unverstanden, selbst wenn das soziologische Schicksal sie zu unterstützen scheint, wenn sie Begeisterung erwecken und Schüler und Nachahmer in Menge finden. Das Wort, das Hegel nach einer Legende auf dem Totenbett ausgesprochen haben soll (»ein einziger meiner Schüler hat mich verstanden, und der hat mich mißverstanden«), drückt am besten die historische Notwendigkeit aus: daß wer zu Lebzeiten vollkommen verstanden wird, mit seiner Zeit stirbt. Doch selten oder niemals war das Mißverhältnis zwischen dem eigenen Gedanken und dem Unverständnis der Zeitgenossen so groß wie bei Vico. Hätte er nicht noch andere Gründe gehabt unglücklich zu sein, dieser eine hätte genügt. Die »Sehnsucht nach Ruhm«, die bei nicht gewöhnlichen Geistern die Sehnsucht danach ist, daß andere Geister erfassen, billigen und verbreiten, was ihnen wahr und gut erscheint, blieb für ihn stets eine vergebliche Sehnsucht.

Das Verkanntwerden und die Gleichgültigkeit peinigten ihn um so mehr, als er sich, wie man annehmen darf, der Bedeutung seiner eigenen Entdeckungen durchaus bewußt war. Er wußte, daß die Vorsehung ihn mit einer sehr hohen Mission betraut hatte; er wußte, daß er »geboren war zum Ruhme seines Vaterlandes, also Italiens, weil er dort, und nicht in Marocco, geboren und zum Gelehrten geworden war«¹⁾. Als er die

1) In der *Autob.*, ed. cit., p. 48.

Scienza nuova herausgab, schien es ihm, als hätte er Feuer an eine Mine gelegt, und er erwartete jeden Augenblick die gewaltige Explosion. Es erfolgte nichts: niemand sagte ihm etwas darüber, so daß er schon nach einigen Tagen an einen Freund schrieb: »Mir ist wahrhaftig, als hätte ich in dieser Stadt mein Werk in die Wüste gesandt; ich fliehe alle belebten Orte, um keinem zu begegnen, dem ich es geschickt habe; wenn sich aber das Zusammentreffen nicht umgehen läßt, so grüße ich flüchtig; niemand gibt mir bei dieser Gelegenheit auch nur das geringste Zeichen, daß er es erhalten habe, wodurch ich in der Meinung bestärkt werde, daß ich mein Buch in die Wüste geschickt habe«¹⁾. Er hatte offenbar an eine schnelle und unmittelbare Wirkung geglaubt; er hatte gehofft, die Gemüter bereit und die Geister offen zur Aufnahme und Befruchtung seiner Gedanken zu finden, und das bei seinen Zeitgenossen und Bekannten in Neapel: bei Mönchen, die damit beschäftigt waren, wortreiche Predigten zu verfassen und zu memorieren, bei Verseschmiedern, die schlechte Sonette reimten, und bei Advokaten, die Zitate auf Zitate häuften!

Dafür fand er sehr viele Skeptiker und Gleichgültige, und nicht wenig Spötter. Schon sein Buch über das *Diritto universale* wurde, wie Metastasio²⁾ berichtet, beim Erscheinen allgemein »als etwas dunkel getadelt«; es wurde wenig gelesen und aufs Geratewohl kritisiert, weil man bei unaufmerksamer und sprunghafter Lektüre darin überall Extravaganzen fand³⁾. Der Pater Paoli, dem der Verfasser ein Exemplar des Werkes geschenkt hatte, schrieb ein scherzhaftes Distichon über seine Unverständlichkeit⁴⁾. Schlimmer noch war es bei der *Scienza nuova*: Man weiß, das Nicola Capasso — der doch ein gelehrter und Vico wohlgesinnter Mann war — als er sie zu lesen versuchte, glaubte, er habe jeden Funken von Verstand verloren, und in komischer Uebertreibung zu dem Arzt Cirillo lief, um sich den Puls fühlen zu lassen⁵⁾. Ein Gelehrter aus Siena, der seine Eindrücke von einem Besuch bei Vico und von der Lektüre irgendeiner seiner Schriften schilderte, bezeichnete ihn als verstiegen, kritiklos und langweilig⁶⁾. Ein vornehmer Neapolitaner, den Finetti in Venedig fragte, was man in Neapel von Vico halte, sagte, er habe eine Zeitlang für einen wirklich gelehrten Mann gegolten, später aber sei er wegen seiner seltsamen Ansichten in den Ruf geraten etwas verrückt zu sein. »Und als er die *Scienza nuova* herausgab?« — drang Finetti weiter in ihn. »Oh, da hatte er schon ganz den Verstand verlo-

1) Brief an Giachi vom 25. Nov. 1725, *Autob.*, ed. cit., p. 175.

2) Ebenda, p. 113.

3) Brief an Giacchi vom 12. Okt. 1720, *Autob.*, ed. cit., p. 143.

4) Ebenda, p. 113. 5) In der *Autob.*, ed. cit., p. 119; vgl. p. 76.

6) Brief von G. N. Bandiera aus dem Jahre 1726, herausgegeben von Nicolini und abgedruckt in der *Critica*, XV (1917), pp. 295—7.

ren!« — gab der andere zu Antwort¹⁾. Seine Feinde versuchten ihn sogar in dem bescheidenen Berufe, von dem er lebte, anzugreifen, indem sie behaupteten, »er passe besser dazu, junge Leute zu unterrichten, die ihre Studien schon vollendet haben, die also schon genug wissen«; oder noch tückischer, er sei nicht geeignet zu unterrichten, sondern »den Lehrmeistern selbst eine gute Anleitung zu geben«²⁾; d. h. sie erkannten seine Ueberlegenheit nur an, um einen Anlaß zu finden, ihn in seinem ohnehin schon so mühseligen praktischen Leben zu schädigen.

6.

Auch konnten ihn für die allgemeine Gleichgültigkeit, Oberflächlichkeit oder Böswilligkeit der Kritiker die Freunde und Lobredner nicht entschädigen, an denen es auch Vico nicht fehlte. Wie hätten sie ihm auch fehlen sollen, wo er sie doch kunstvoll pflegte und mit soviel ängstlicher Sorgfalt umgab? Man sehe nur, welchen Kult er mit der Freundschaft des Kapuzinerpaters Giacchi trieb. Er lobte seine »bewunderungswürdigen Werke«, seinen »göttlichen Geist«, »die seltene Erhabenheit seiner wunderbaren und göttlichen Ideen«: er teilte ihm mit, er habe den lobenden Brief, den er von ihm erhalten hatte, den Gelehrten der Stadt zum Lesen gegeben, und alle hätten »die erhabene Art des Stils« an ihm bewundert (und dabei verbesserte er doch selbst die in Mönchslatein verfaßten Inschriften Giacchis in klassisches Latein)³⁾. Ein anderes Mal teilte er ihm mit, das Lob eines Giacchi erzeuge Neid und würde von einigen für Schmeichelei gehalten. Aehnliche Mühe verwandte er darauf, sich den Erzbischof von Bari, Muzio di Gaeta, gewogen zu machen, einen eitlen Menschen, der ganz von seinen eigenen Verdiensten erfüllt war — in den *Elogi* auf Gimma geht er sogar soweit, seine Anmut zu loben — und nur von sich selbst reden konnte; er war der Verfasser eines Panegyricus auf Papst Benedikt XIII., den Vico wieder und wieder lobte, ohne den Durst des Verfassers zu stillen, der vielmehr neue Lobsprüche provozierte und ausdrücklich forderte. Und Vico begoß ihn geduldig mit dem ersehnten Balsam: »das wunderbare Werk Eurer Gnade«; »sein adeliger Stil«; »die Demosthenischen Digressionen«; seine Beredsamkeit, die dieselbe philosophische Sprache ist, in der die antike griechische Akademie sprach, bei den Lateinern Cicero und »bei den Italienern kein anderer als Euere erhabene Herrlichkeit«! Dem Advokaten Francesco Solla, der sein Schüler gewesen war und sich später in die Provinz zurückgezogen hatte, gab er zu verstehen, seine *Scienza nuova* erwarte, daß er einer der ganz wenigen tief verständnisvollen Leser sein werde, die sie ohne Vorurteil über die Ursprünge der Mensch-

1) In der *Autob.*, p. 119.

2) *Autob.*, a. a. O.

3) Sie wurden von mir veröffentlicht in *Napoli nobilissima* XIII (1904), f. I, und später noch einmal in dem *Secondo suppl. alla Bibl. vich.*, pp. 70—2.

heit aufnehmen würden¹⁾. Es waren naive Kunstgriffe, klägliche Kindereien, mit denen er seinem inneren Bedürfnis nach Anerkennung und Ruhm eine illusorische Befriedigung, seinen erregten Nerven eine Beruhigung zu verschaffen suchte. Doch selbst auf diese Weise erntete er nur recht armselige Früchte. In den Briefen Giacchis steht nicht ein einziges Wort, das bewiese, jener habe irgend etwas von den vichianischen Lehren verstanden oder doch wenigstens mit ernsthaftem Interesse betrachtet. Der Monsignore von Gaeta gesteht ihm, nach vielen gewundenen Phrasen, er habe seine Werke »mehr bewundert als verstanden«²⁾; und sicher hatte er sie nicht einmal gelesen, da ihn die Bewunderung seiner eigenen Prosa ganz in Anspruch nahm. Solla, auf den Vico so große Hoffnungen gesetzt zu haben scheint, hielt die Rede auf den Tod der Donna Angela Cimini für das beste Werk ihres Verfassers, besser sogar als seine Neue Wissenschaft. Ein ebenso unkluges Lob spendete Vico ein anderer Bewunderer, obgleich dieser ihn wirklich und von Herzen bewunderte: Esteban³⁾. Allgemeine oder banale Anerkennungen drangen bisweilen auch zu ihm — wenn auch hartnäckige Gleichgültigkeit und Stillschweigen die Regel waren — als Dank für eines der vielen Exemplare seiner eigenen Werke, die er nicht nur den Gelehrten von Neapel, sondern auch denen in Rom, Pisa, Padua, ja sogar den deutschen, englischen und holländischen zusandte; eines schickte er sogar an Isaak Newton⁴⁾. Er erreichte damit höchstens, daß man ihn als einen Gelehrten unter hundert anderen Gelehrten, als einen Schriftsteller unter tausend anderen Schriftstellern betrachtete: als gelehrten Mann kurzum; doch nichts weiter.

Ohne Zweifel hatte Vico unter den bescheidenen, den unbekannten, den jungen Leuten rückhaltlose Bewunderer. Unter ihnen waren der Dichter und spätere Prediger Gherardo de Angelis, Solla und Esteban, die wir schon erwähnten, der Frater Nicola Concina von Padua und einige andere. Doch wenn ihre Zuneigung auch groß war, ihr Verständnis war gering. Auch Concina gab mitten in der Glut seiner Begeisterung zu, nicht allzuviel zu verstehen: »O wieviel fruchtbringende und erhabene Erkenntnisse sind doch in diesem Werke! O wenn ich doch verstünde, sie zu nützen, ihr tiefstes Wesen und ihre wunderbare Kunst zu erfassen, die ich manchmal zu erschauen glaube«⁵⁾. Den besten Dienst, den diese Freunde Vico leisten konnten, bestand darin, daß sie mit guten Worten, wenn auch nicht mit tiefem Eindringen in seine Gedanken die Erbitterung seines Herzens linderten. Das tat Esteban, wenn er am Schluß eines Briefes, in dem er wieder gutzumachen versucht, was seiner Feder über die Rede auf die Cimini entschlüpft war, Phrasen wiederholte,

1) In der *Autob.*, ed. cit., p. 202.

2) *Autob.*, p. 251.

3) *Autob.*, pp. 195—6.

4) *Autob.*, ed. cit., p. 55.

5) In der *Autob.*, ed. cit., p. 231.

die er aus dem Munde des Meisters gehört haben mochte: »Seid sicher, daß die Vorsehung auf Wegen, von denen Eure Gnade sich nichts träumen läßt, ihr eine ewige Quelle unendlichen Ruhms erschließen wird«¹⁾! Der Jesuitenpater Domenico Lodovico — der Autor des Distichons, das unter dem Bilde Vicos steht — schickte, als er die zweite *Scienza nuova* erhalten hatte, mit praktischem Sinn dem Verfasser etwas Wein aus dem Keller und Brot aus der Bäckerei des Jesuitenklosters der Nunziatella, mit einem liebenswürdigen kleinen Brief, in dem er ihn bat »diese geringen Gaben anzunehmen, so bescheiden sie auch seien; habe doch auch das Jesuskind die einfachen Gaben der ländlichen Hirten nicht zurückgewiesen«. Und er schlug ihm vor in das symbolische Gemälde, das am Anfang des Werkes steht, neben das Alphabet noch einen kleinen Zwerg einzufügen, stumm vor Bewunderung wie der Bergbewohner Dantes, und darunter »mit bedeutsamer Trennung« den Namen: »*Lodo-vico*«²⁾ (Ich lobe Vico) zu schreiben. Unter den vielen jungen Leuten in seiner Schule waren einige, die ganz von seiner Lehre erfüllt waren, bereit ihren Meister mit gezücktem Degen zu verteidigen³⁾ — doch man weiß, was von solch jugendlicher Begeisterung zu halten ist. Wenn jene Schüler wirklich in die vichianischen Lehren, oder auch nur in einen Teil von ihnen eingedrungen wären, so hätte sich das in der Literatur und der Kultur der folgenden Generation bemerkbar machen müssen; doch davon geschah nichts oder doch fast nichts. Kaum daß eine Sentenz, eine historische Behauptung, ein vereinzelter und oberflächlich erfaßter Begriff wiederholt wurde: in Venedig von Conti, in Padua von Concina, in Spanien von Ignacio Luzán, der zur Zeit der Veröffentlichung der *Scienza nuova* in Neapel war⁴⁾; etwas häufiger in der Vaterstadt des Verfassers, von Genovesi, und besonders von Ferdinando Galiani.

Die Neider, die Oberflächlichen, die Schwätzer, die Verleumder und die Verständnislosen reizten Vico zu heftigen Zornesausbrüchen. Zu dieser Sünde bekennt er sich in der Autobiographie, wenn er sagt: »Ich habe mit allzuviel Erbitterung die Irrtümer in Auffassung oder Lehre und die Unsitten der Gelehrten, meiner Kollegen, bekämpft — Dinge, die man doch mit christlicher Liebe und als wahrer Philosoph verbergen oder bedauern sollte«¹⁾. Doch im Grunde mißfiel ihm diese Sünde nicht: wie Dante fand er in ihr eine gewisse Schönheit. Die Rede auf die Cimini enthält eine Art Hymnus auf den Zorn, den »heroischen Zorn«, der »in den edlen Herzen durch seine kochende Gewalt jede schlechte Reflexion des Geistes, aus der die niedrige Brut des Trugs, der Täuschung und der Lüge erzeugt wird, verwirrt und entlarvt; der also die Helden offen, wahr-

1) In der *Autob.*, ed. cit., p. 205. 2) *Autob.*, pp. 213—14.

3) *Autob.*, p. 121.

4) *Autob.*, p. 122.

5) *Autob.*, pp. 96, 120—I.

haftig und treu macht, sie an der Wahrheit interessiert und sie so zu starken Verteidigern der Vernunft gegen Unrecht und Verletzung werden läßt«¹⁾).

Obgleich er beim Schreiben »mit allen Kräften« bemüht war nicht in jene Leidenschaft²⁾ zu verfallen, spürt man den schlecht unterdrückten Zorn doch in seinen Privatbriefen, in all den Bemerkungen gegen die »schlechten Gelehrten«, die »die Gelehrsamkeit mehr lieben als die Wahrheit«, gegen die große Masse der Menschen, die »nur aus Gedächtnis und Phantasie besteht«, und anderen ähnlichen. Auch in der Unterhaltung scheint er sehr scharf gewesen zu sein. Als Damiano Romano 1736 ein Buch gegen die These Vicos vom Zwölftafelgesetz veröffentlichte — dies erzählt Romano selbst —, machte Vico das Werk, obgleich er darin als »hochgelehrt«, »hochberühmt« und überhaupt mit jeder Art von Hochachtung behandelt wurde, »derartig herunter, daß alle die dabei waren sich entsetzten«; denn »er sah mit scheelen Augen«, daß »ein junger Menschen wie ich gewagt hatte gegen ihn aufzutreten«³⁾. Doch mit Zornesausbrüchen wechselten Rückfälle in die tiefste Traurigkeit. In einem Sonett nennt er sich bedrückt von jenem Verhängnis, »das ungerechter Haß oftmals schuf«, so daß er sich aus der Gemeinschaft der Menschen zurückgezogen habe, um mit sich allein zu leben. Manchmal rüttelte er sich einen Augenblick aus dieser Betäubung auf:

Dann sink ich wieder in mich selbst, und schwere
Sorge treibt mich dahin zurück, wo ich gewesen;
Und ohne Schuld muß ich mich selbst verklagen⁴⁾.

7.

Und dennoch erlebte Vico zwischen all diesen Qualen, Widrigkeiten und Enttäuschungen, inmitten dieser Traurigkeit, die ihn oft mit ihrem schwarzen Schleier bedeckte, eine der höchsten Formen menschlicher Glückseligkeit: jenes »Leben der Meditation, frei und rein von Leidenschaft, in dem der Mensch ohne die verwirrende und beschwerliche Gesellschaft des Körpers wahrhaft allein lebt . . .«; jenes Leben des sicheren Besitzes, weil »es eins geworden ist mit seiner Seele, stets bereit und gegenwärtig, was ihm beweist, daß sein Sein im Ewigen fixiert ist, welches alle Zeiten mißt, und sich ausdehnt ins Unendliche, welches alle endlichen Dinge in sich begreift; ein Leben, das in einer ewigen unermesslichen Freude gipfelt, die nicht neidisch auf gewisse Orte und auch nicht geizig auf gewisse Zeiten beschränkt ist, sondern die ohne Furcht vor Beeinträchtigung und Abschwächung nur dadurch noch in ihm wachsen könnte, daß sie sich allmählich auf eine immer größere Zahl menschlicher Geister übertrüge und verbreitete«⁵⁾. An der einmal

1) Werke, Ausg. Ferrari, VI, p. 254.

2) *Autob.*, ed. cit., p. 76.

3) In der *Autob.*, pp. 120—21.

4) In der *Autob.*, ed. cit., p. 325.

5) Werke, Ausg. Ferrari, p. 267.

erfaßten Wahrheit zweifelte er niemals, fuhr jedoch fort, sie immer weiter auszuarbeiten: auf dem im Buch über das *Diritto universale* ausgeführte System »ruhte — so sagt er — sein Geist befriedigt«¹⁾. Die Strapazen und selbst die Schmerzen, die er so bitter empfunden hatte, waren ihm teuer, weil er durch sie zu seinen Entdeckungen gelangt war: »Ich segne die fünfundzwanzig Jahre, die ich auf die Betrachtung dieses Gegenstandes verwandt habe, trotz all meines Mißgeschicks und der Bedenken, die die unglücklichen Beispiele von Geistern, die neue und schwerwiegende Entdeckungen versucht haben, in mir erweckten . . .«²⁾. Wie hätte er jene Strapazen, jene Schmerzen und jenes Mißgeschick auch nicht segnen sollen, da ihm sein Geist jedesmal, wenn er sich über die leidenschaftliche Unruhe des empirischen Menschen und über die Kämpfe des praktischen Menschen erhob, die unabwendbare Notwendigkeit all dessen zeigte, was er geschaffen, und dessen, was er gelitten hatte, und beide Notwendigkeiten derart miteinander verschmolzen, daß sie eine unteilbare Einheit bildeten?

Seine eigene philosophische Lehre bot ihm also das Heilmittel für das Leiden und erzeugte in seinem Geiste die befreiende Katharsis: jene Lehre, die die Idee der immanenten Vorsehung oder der historischen Notwendigkeit, wie man später sagte, zum Mittelpunkt hatte. »So sei die Vorsehung immerdar gelobt, die gerade dort, wo sie den schwachen Augen der Sterblichen als strenge Gerechtigkeit erscheint, auf eine höchste Güte gerichtet ist! Denn dank diesem Werke fühle ich mich als ein neuer Mensch, fühle ich, wie der Stachel mich über mein Mißgeschick zu beklagen und die verderbte Art der Wissenschaft zu schmähen, die dieses Mißgeschick über mich gebracht hat, seine Schärfe verloren hat; denn diese Art und dieses Schicksal haben mich gestärkt und mir geholfen bei der Ausarbeitung meines Werkes. Ja, dieses Werk hat mich sogar — vielleicht ist dies nicht ganz wahr, aber es würde mich freuen, wenn es wahr wäre — mit einem gewissen heroischen Geist erfüllt, so daß mich keine Todesfurcht mehr beunruhigt und ich mich nicht mehr um das Sorge, was meine Gegner sagen. Endlich hat es in mir felsenfest die Gewißheit von dem Urteil Gottes errichtet, der den Werken des Geistes Gerechtigkeit widerfahren läßt in der Achtung der Weisen«; das heißt der Menschen von höchster Einsicht und ganz eigener Gelehrsamkeit, die edel und groß sind, »bestrebt, die Welt der Wissenschaften um unsterbliche Werke zu bereichern«, die »immer und überall sehr wenige waren«³⁾. Die Vorsehung zeigte ihm also die Notwendigkeit alles dessen, was ihm im Leben widerfahren war und noch widerfuhr; indem sie ihn mit Resignation erfüllte, verhiess sie ihm den Ruhm.

1) Brief an Giacchi vom 12. Juli 1720, in der *Autob.*, ed. cit., p. 138.

2) Brief an den Kardinal Corsini vom 15. Dez. 1725, in der *Autob.*, ed. cit., p. 178.

3) In der *Autob.*, ed. cit., pp. 120—21.

So wurde der jähzornige Mann zuletzt tolerant: von jener Toleranz, von jener überlegenen Nachsicht, die man nicht mit der gewöhnlichen Toleranz verwechseln darf. Die Universität, an der er eine ehrenvolle Laufbahn erhofft und an die er gedacht hatte, als er seine ersten Werke verfaßte, hatte nichts von ihm wissen wollen; und so hatte er sich ganz in sich zurückgezogen, um die *Scienza nuova* zu schaffen. Somit — sagte er mit einem Lächeln, in dem noch etwas Bitterkeit zu spüren ist — verdanke ich dieses mein Werk der Universität, die meinen Gedanken, indem sie mich des Lehrstuhls nicht für würdig erachtete und nicht wünschte, daß ich mich »mit der Behandlung von Paragraphen beschäftige«, Muße gab es zu schaffen: »muß ich ihr dafür nicht über alle Maßen dankbar sein«¹⁾? Ein Freund, der Florentiner Sostegni, tadelte in einem an ihn gerichteten Sonett die Stadt Neapel, die sich so wenig um ihren großen Sohn gekümmert hatte. Und Vico verteidigt in der Antwort mit edlen Worten sein Vaterland, das hart zu ihm gewesen sei, weil es viel von ihm erwartete und viel von ihm erhalten wollte:

Die strenge Mutter liebkost nicht den Sohn,
Daß sie nicht später ruhmlos und verächtlich werde.
Nein ernsten Blicks betrachtet sie und lauscht ihm²⁾.

Aus dieser Gesinnung entstand die Autobiographie: ein Werk, das Ferrari falsch beurteilt und gänzlich mißverstanden hat, wenn er den darin dominierenden Teleologismus tadelt und sich beklagt, daß eine »psychologische« Erklärung von Vicos Leben in ihr fehlt³⁾. Als wenn Vico nicht selbst erklärt hätte, daß er sie »als Philosoph«⁴⁾ geschrieben habe! Und was bedeutet es, das Leben eines Philosophen als Philosoph zu schreiben, als die objektive Notwendigkeit seines Gedankens zu verstehen und dessen innere Zusammenhänge zu entdecken, auch dort, wo sie dem Verfasser im Augenblick, als er ihn dachte, noch nicht ganz klar erschienen? Vico »dachte sowohl über die natürlichen als die moralischen Ursachen und die Gelegenheiten des Schicksals nach; er dachte darüber nach, wie er schon als Kind für gewisse Studienzweige mehr Sympathie oder Abneigung empfunden hatte als für andere; er dachte nach über die günstigen oder widrigen Umstände, die seine Fortschritte bedingten oder hemmten; er dachte schließlich nach über gewisse Tendenzen seines richtigen Instinktes, die später Ueberlegungen in ihm reifen lassen sollten, auf Grund deren er sein letztes Werk verfaßte, die *Scienza nuova*, die bewies, daß sein literarisches Leben so und nicht anders verlaufen mußte«⁵⁾. Vicos Autobiographie ist kurzum die Anwendung der *Scienza nuova* auf die Biographie des Verfassers, auf die Geschichte des eigenen individuellen Lebens; und ihre Methode ist ebenso

1) Brief an Giacchi vom 25. Nov. 1725, in der *Autob.*, ed. cit., p. 134.

2) In der *Autob.*, ed. cit., p. 325.

3) In der Einleitung zu Band IV der Werke.

4) *Autob.*, ed. cit., p. 62.

5) Ebenda.

originell wie gerecht und wahr. Daß Vico die Lösung seiner Aufgabe nur teilweise gelang, daß er also die Kritik und Geschichte des eigenen Lebens nicht so darstellen konnte, wie es die heutigen Kritiker und Historiker vermögen, und wie es die zukünftigen noch ganz anders können werden, das ist viel zu selbstverständlich, als daß man es noch eigens betonen müßte. — Auch die Autobiographie schließt mit einer Segnung seines Mißgeschicks, einer dankbaren Anerkennung der Vorsehung und dem festen Vertrauen auf künftigen Ruhm.

9.

In den letzten Jahren seines Lebens verzichtete Vico, bedrückt vom Alter, häuslichen Sorgen und Krankheiten, vollkommen auf die gelehrte Tätigkeit ¹⁾:

Zitternd läßt meine Hand den Griffel sinken;
Und meines Denkens reicher Quell verschloß sich ²⁾.

So rief er in zwei tränenreichen Versen eines Sonetts aus dem Jahre 1735. Er bereitete damals die Zusätze und Verbesserungen zur zweiten *Scienza nuova* für eine mögliche Neuausgabe vor und reihte sie in das endgültige Manuskript des Werkes ein; er dachte einen Augenblick daran, das kleine Werk *De aequilibrio corporis animantis* drucken zu lassen, das er viele Jahre vorher verfaßt hatte und das später verloren ging ³⁾; er kam auch noch einigen Amtspflichten nach und schrieb z. B. im Jahre 1738 eine Rede zur Hochzeit des Königs Karl von Bourbon. Aber schon 1736 oder 1737 begann sein Sohn ihn in seiner Tätigkeit zu vertreten, und 1741 erhielt er definitiv den Lehrstuhl, von dem der Vater sich zurückzog ⁴⁾. Vico lebte im Kreise der Seinen wie ein alter Krieger *exacta militia*, in der Erinnerung an die geschlagenen Schlachten, im Bewußtsein der erfüllten Pflicht. Sein guter Sohn las ihm jeden Tag eine Stunde aus den lateinischen Klassikern vor, die er einst am meisten geliebt und studiert hatte. Und so blieb ihm an seinem Lebensabend wenigstens die schlimmste Qual erspart, die ein sonst viel glücklicherer Philosoph in seinen letzten Lebensjahren durchmachen mußte: Immanuel Kant, der ängstlich darum bemüht war, sein philosophisches System weiter auszubauen und zu vollenden, und sich verzehrte in einem unfruchtbaren Kampf mit den Gedanken, die ihm entflohen, und den Worten, die ihm nicht mehr gehorchen wollten. Vico hatte alles gesagt, was er sagen mußte und erkannte spontan, als großer Historiker seiner selbst, den Augenblick, in dem die Vorsehung ihr Werk in ihm beendet hatte, in dem sie den Schatz seiner Gedanken, den sie ihm viele Jahre so weit geöffnet hatte, verschloß, und ihm befahl die Feder niederzulegen.

1) *Autob.*, ed. cit., p. 75. 2) In der *Autob.*, ed. cit., p. 326 (Sonett aus dem Jahre 1735 auf die Hochzeit von Raimondo de Sangro).

3) *Autob.*, ed. cit., 75. Vgl. *Bibl. vich.*, pp. 38—9; *Sec. suppl.*, p. 6.

4) In der *Autob.*, ed. cit., p. 123.

II.

FORTLEBEN UND SCHICKSAL SEINES WERKES¹⁾.

Man muß sich davor hüten die Erzählung der wechselnden Schicksale, denen Vicos Ruhm unterworfen war, an die Stelle der Analyse und Kritik seines Gedankens setzen zu wollen, oder beides zu vermengen; man würde sonst die eigentliche Geschichte der Philosophie aus dem Auge verlieren oder sie nicht mit genügender Schärfe von der Geschichte der Kultur trennen. Wenn man sich aber mit dieser zweiten Geschichte befaßt, so muß man sich vor einem anderen Irrtum hüten: dem Anspruch mit Hilfe solcher Erzählung bestimmen zu wollen, ob Vicos Werk für die Kultur nützlich gewesen ist, und welchen Grad von Nützlichkeit man ihm zuerkennen darf. Eine solche Untersuchung ist sinnlos und eine solche Messung unmöglich; denn — wenn man es recht bedenkt — vermag ein einziger Schüler zehn und hundert andere aufzuwiegen, eine einzige erst nach Jahrhunderten eingetretene Wirkung kann eine jahrhundertlang hintangehaltene Wirksamkeit kompensieren, ein unverdientes Vergessen kann ebenso denkwürdig und instruktiv sein als ein noch so wohl verdienter Ruhm, und ein und dieselbe Wahrheit, zweimal unabhängig voneinander entdeckt, kann aus eben dieser Duplizität und scheinbaren Ueberflüssigkeit gewissermaßen das Kriterium ihrer unabweisbaren Notwendigkeit erlangen²⁾. Das Werk Vicos war — dieser Schluß wurde für gewöhnlich gezogen — ganz zwecklos, weil es außerhalb der ihm zukommenden Zeit, das heißt zu früh erschien, weil es unbekannt blieb oder erst bekannt wurde, als es nichts mehr Neues lehren konnte. Solche Worte bedeuten eine Blasphemie gegen die Geschichte, die nichts Zweckloses zuläßt und stets, in jedem ihrer Teile, ein Werk der »Vorsehung« ist — wie Vico gesagt hätte — der Vorsehung, deren weite Pläne man nicht mit menschlichen Maßstäben messen darf.

War Vico im 18. Jahrhundert bekannt, hat er Leser, die ihn verstanden, hat er Anhänger gehabt? Man hat diese Fragen mit gleicher Entschiedenheit verneint und bejaht; und um die bejahende Antwort zu beweisen, hat man mit vieler Sorgfalt die Erinnerungen an Vicos Namen und Lehren gesammelt, die sich in den Schriften jenes Jahrhunderts verstreut finden, und hat Vermutungen und Andeutungen über uneingestandene Einwirkungen seiner Ideen in italienischen und ausländischen Büchern zusammengetragen. Doch kann man einen Denker wie Vico nur dann wirklich bekannt nennen, wenn sein Grundgedanke erfaßt und der

1) Ich fasse kurz die hauptsächlichen Resultate der Untersuchungen zusammen, die ich über diesen Gegenstand angestellt und in der *Bibliografia vichiana* und ihren zwei Anhängen veröffentlicht habe (vgl. in diesem Band S. 260), auf die ich für nähere Einzelheiten und für die Dokumentierung der hier behaupteten Dinge verweise.

2) Siehe oben S. 203.

ihn beseelende Geist nachempfunden wurde. Nun bezieht sich aber der größte Teil der Tatsachen, die man zum Beweis der Wirksamkeit seines Werkes anführte, auf einzelne Lehren, die aus dem Zusammenhang gerissen, genau so wie die Lehren irgendeines anderen Kritikers, Gelehrten oder paradoxen Schriftstellers seiner Zeit gebilligt oder angefochten wurden. Dies ist in erster Linie der Fall bei der Theorie über den Ursprung der Zwölftafelgesetze, die in der Polemik zwischen Bernardo Tanucci und Guido Grandi von 1728 bis 1731 diskutiert, von Damiano Romano 1736 bekämpft, in Frankreich von Bonamy 1735 anerkannt und von Terrasson 1750 neu ins Gedächtnis gerufen wurde; bei den neuen historischen Deutungen über die ersten Zeiten Roms, die von Chastellux erwähnt, von Duni weiter verfolgt und entwickelt und von Du Bignon, der sie von dem letzteren kennenlernte, verwertet wurden; bei den Hypothesen über die Prähistorie und über die Ursprünge der Menschheit, die von Boulanger in Frankreich und von Mario Pagano in Italien angewandt und stark verändert wurden; bei den historischen und politischen Theorien und den Theorien über Dichtung und Sprache, die sich bei Galiani, Pagano, Cesarotti und einigen anderen finden.

Eine wesentlichere Frage war die nach der Methode des Studiums und der Beurteilung von politischen Einrichtungen und Gesetzen; hier hat man Montesquieu mit Vico verglichen und ihn beschuldigt, er habe die *Scienza nuova* reichlich ausgeschöpft, ohne sie zu zitieren. Es steht jetzt fest, daß im Jahre 1728 Antonio Conti in Venedig dem künftigen Verfasser des *Esprit des lois* riet, sich in Neapel Vicos Buch zu kaufen (dies geht aus Montesquieus Tagebüchern hervor): ein Rat, der sicher in die Tat umgesetzt wurde, als Montesquieu sich ein Jahr darauf nach Neapel begab; denn es existiert noch ein Exemplar der *Scienza nuova*, in der Ausgabe von 1725, in der Bibliothek des Schlosses La Brède. Doch war der Geist jenes französischen Schriftstellers allzu verschieden von dem Vicos und im Vergleich zu ihm allzu oberflächlich, als daß er aus einem Werke wie der neuen Wissenschaft lebendige Nahrung hätte ziehen können; die Spuren von Nachahmung, die man im *Esprit des lois* zu entdecken vermeinte, sind sehr anfechtbar und jedenfalls von ganz untergeordneter Bedeutung. Man muß jedoch sagen: das allgemein Montesquieu zugeschriebene Verdienst, er habe das historische Moment in das positive Recht eingeführt, indem er, wie Hegel später schrieb, auf diese Art den echt philosophischen Standpunkt angegeben hat, die Gesetzgebung als abhängiges Moment einer Totalität zu betrachten, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation und einer Zeit ausmachen — dieses Verdienst gebührt vielmehr Vico, der dies früher und tiefer ausgedrückt hat.

Wie Montesquieu wegen der Wissenschaft von der Gesetzgebung, wurde Wolf wegen der homerischen Frage verdächtigt sich stillschweigend vichianische Spekulationen zunutze gemacht zu haben. Doch als

Wolf 1795 die *Prolegomena ad Homerum* herausgab, wußte er wenigstens unmittelbar noch nichts von der *Scienza nuova*, die er noch 1801 nur dem Namen nach kannte und tatsächlich erst ein Jahr darauf kennenlernte, als ihm Cesarotti das Buch schenkte. Hier ist übrigens zu bemerken, daß Vicos Auffassung von dem barbarischen Charakter und dem Fehlen einer »geheimen Weisheit« im homerischen Epos — vielleicht durch Vermittlung Galianis — 1765 in der *Gazette littéraire de l'Europe* von Suard und Arnaud verbreitet wurde; und was noch wichtiger ist, daß der dänische Philolog und Archäolog Zoëga die neue Wissenschaft kannte und verwertete (er zitiert sie in einer Arbeit über Homer, die er 1788 schrieb, aber erst viel später veröffentlichte); mit Zoëga aber stand Heyne im Briefwechsel, der Wolf später beschuldigte, er habe in der Theorie, die er in den *Prolegomena* darstellte, seine Vorlesungen benutzt (und tatsächlich hatte Heyne schon 1790 die Idee einer allmählichen Entstehung der homerischen Gedichte geäußert); und schließlich, daß jene Theorien schon bei Wood und in einigen Abhandlungen von Merian hervorzutreten begannen. Die vichianischen Auffassungen waren also mit oder ohne den Namen ihres Schöpfers bis zu einem gewissen Grade in die deutschen Philologenkreise gedrungen; und ohne Zweifel hatte Wolf eine gewisse mittelbare Kenntnis von ihnen. Jedenfalls bleibt auch hier als Tatsache, was von allen anerkannt wird, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben: daß die Homertheorie, so wie wir sie bei Wolf dargestellt finden, nicht als Theorie W o l f s, sondern als Theorie V i c o s bezeichnet werden müßte; denn dies ist sie tatsächlich fast in all ihren Grundzügen. Uebrigens war Wolf, der als Philolog hoch über Vico, als Denker tief unter ihm stand, nicht fähig die idealen Beweggründe zu verstehen, die seinen Vorgänger zu jener Lehre über Homer geführt hatten; das geht deutlich aus dem etwas oberflächlichen Artikel hervor, den er 1807 darüber schrieb.

Sicher waren sich in Neapel im 18. Jahrhundert viele der Größe des vichianischen Werkes dunkel bewußt; doch worin diese Größe eigentlich bestand, wußte man nicht näher zu bestimmen, weil die dazu notwendige Erfahrung und Vorbereitung noch fehlte. Und außerhalb Italiens, besonders in Deutschland, wo diese Vorbereitung da war oder doch wenigstens viel mehr davon, blieb Vicos Werk allgemein unbekannt, teils wegen der Geringschätzung, der die italienischen Bücher seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts verfallen waren, teils wegen der Schwierigkeiten, die Vicos Stil den Ausländern bereitete. Geriet die Neue Wissenschaft einmal in die Hände von Leuten, die fähig waren sie zu verstehen, so scheint der Zufall sich ein Vergnügen daraus gemacht zu haben sie an der ernstesten Lektüre und dem Verständnis zu hindern. Hamann verschaffte sich die *Scienza nuova* 1777 aus Florenz, in einer Zeit, als er sich mit Oekonomie und Physiokratie beschäftigte; er glaubte, daß derartige Stoffe darin behandelt seien und war enttäuscht, als er bei

der Durchsicht bemerkte, daß er ein Dickicht philologischer Untersuchungen vor sich hatte, die obendrein noch mit geringer Akribie ausgeführt waren. Goethe erhielt sie 1787 in Neapel von Filangieri, der sie ihm warm ans Herz legte; er nahm sie mit sich nach Deutschland und ließ sie 1792 Jacobi; doch stellte er Vicos Namen mehr aus einer glücklichen Kombination, als aus einer wirklichen Kenntnis oder klaren Anschauung neben den Hamanns. Herder — der Vicos Werk ebenfalls kennenlernte, vielleicht nicht 1777 durch den brieflichen Hinweis Hamanns, sondern eher auf seiner italienischen Reise im Jahre 1789 — sprach 1797 darüber in ganz allgemeinen Ausdrücken, ohne eine der mannigfachen Beziehungen zu erwähnen, die ihn mit Vico verbanden, besonders in den Lehren über Sprache und Dichtkunst.

Die einzigen, die im 18. Jahrhundert tatsächlich in Vicos Grundtendenz eindringen und ohne es zu wollen deren eigentliche Größe erkannten, waren — eine neue Bestätigung für die gesunde geistige Struktur des Katholizismus — die katholischen Gegner, die damals sehr zahlreich waren: Romano, Lami, Rogadei und vor allem Finetti. Diese sahen, daß Vico, trotz seiner festen Vorsätze zu religiöser Orthodoxie, eine von der Vorstellung der christlichen Theologie vollkommen abweichende Idee von der Vorsehung besaß, daß er Gott zwar beständig im Munde führte, ihn aber niemals als persönlichen Gott tatsächlich in der Geschichte handeln ließ; daß er mit seinem scharfen Schnitt zwischen Profangeschichte und biblischer Geschichte zu einer durchaus natürlichen und menschlichen Lehre über die Ursprünge der Gesittung (durch den tierischen Zustand) und der Religion (durch die Furcht, die Scham und das phantastische Universale) gelangte, während die traditionelle katholische Lehre eine gewisse Verbindung zwischen biblischer und weltlicher Geschichte gelten ließ und in der heidnischen Religion und Gesittung die wirksame Kraft einer vagen Kenntnis der ursprünglichen, geoffenbarten Wahrheit anerkannte; — daß er die Autorität der Bibel, obwohl er beteuerte, sie anzuerkennen und zu stärken, in vielen Punkten bedrohte und erschütterte; — daß seine Kritik an der weltlichen historischen Tradition, aus einem stolzen Geist der Empörung gegen das Vergangene entsprungen, dem schlimmsten Mißbrauch die Türe öffnen konnte, weil sie dazu reizte, den gleichen Geist und die gleiche Methode auch auf die biblische Geschichte anzuwenden, was Boulanger später tat ¹⁾. Eine Invektive kurzum, in der schon genau all die einzelnen Bestandteile angegeben werden, mit denen später das 19. Jahrhundert seine hohe Meinung von Vico begründete. Es entstand auf diese Weise unter den Männern der Kirche ein gewisses Mißtrauen gegen diesen Autor; dies zeigte sich unter anderem später, zur

1) Die Kritik der Katholiken an Vico lieferte den Stoff zu einem sehr instruktiven Buch von Labanca; vgl. unten S. 259.

Zeit der Restauration, in der antivichianischen Polemik des Bischofs Colangelo; ihr ging ein Urteil des königlichen Zensors Lorenzo Giustiniani voraus, der die *Scienza nuova* als ein Buch bezeichnete, »das für eine sehr unglückliche Epoche in Europa charakteristisch ist«.

Gewissermaßen als Kontrast hierzu begann man Vico unter den jungen Leuten, die in Neapel gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit Begeisterung soziale und politische Studien betrieben und sich für das Werk der bevorstehenden Revolution rüsteten, als antiklerikalen und antikatholischen Schriftsteller zu betrachten; und es entstand die — schon an einer anderen Stelle dieses Buches erwähnte ²⁾ — Legende, Vico habe sein Buch absichtlich und mit guten Gründen so dunkel gehalten, um der geistlichen Zensur zu entgehen. Diese jungen Leute begannen die *Scienza nuova* zu lesen und zu rühmen; sie planten sie neu zu drucken, weil sie selten geworden war, und zwar zusammen mit den anderen Werken und den unveröffentlichten Schriften des Verfassers; sie bereiteten darstellende und kritische Arbeiten über Vicos philosophisches und historisches System vor; die einen, wie Pagano, versuchten es zu bearbeiten, indem sie es mit den Ideen des französischen Sensualismus verquickten, die anderen, wie Filangieri, ließen sich, obwohl sie es sehr bewunderten, dadurch doch nicht in ihren optimistischen Träumen von Reformplänen stören; im Jahre 1797 bemerkte der Deutsche Gerning, als er nach Neapel kam, diese eifrigen Studien über Vico und regte eine Uebersetzung oder doch wenigstens einen deutschen Auszug aus der *Scienza nuova* an. Und als der Sturz der Republik Neapel im Jahre 1799 jene jungen Leute — soweit sie dem Blutbad und dem Schafott der bourbonischen Reaktion entrannen — nötigte, in die Verbannung nach Oberitalien, meist nach der Lombardei zu gehen, da fand Vicos Ruhm seine ersten begeisterten Apostel und Missionare. Vincenzo Cuoco, Francesco Lomonaco, Francesco Salfi und andere Patrioten aus dem Süden machten Monti mit der *Scienza nuova* bekannt, der sie 1803 in seiner Antrittsvorlesung in Pavia erwähnte; ferner Ugo Foscolo, der einige Gedanken aus ihr in die *Sepolcri* und in seine kritischen Arbeiten aufnahm; Alessandro Manzoni, der später in seinem *Discorso sulla storia langobarda* eine berühmte Parallele zwischen Vico und Muratori ziehen sollte; schließlich einige weniger bedeutende. Cuoco unterrichtete Degérando, der damals an seiner *Histoire comparée des systèmes philosophiques* arbeitete, über Vico; ein anderer Verbannter, de Angelis, gab die *Scienza nuova* Jules Michelet; Salfi sprach über Vico in Artikeln der *Revue encyclopédique* und in französisch geschriebenen Büchern und kleinen Arbeiten. Auch wurde auf Veranlassung dieser Neapolitaner die *Scienza nuova* 1801 in Mailand neu gedruckt; andere Ausgaben und Sammlungen von klei-

1) Siehe oben S. 222.

neren Schriften Vicos erschienen bald darauf. Infolge dieser Umstände verwandelte sich in jenem ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts Vicos fast ausschließlich lokaler und auf Neapel beschränkter Ruhm in einen nationalen und italienischen.

Aber, wie es ihren persönlichen Neigungen und den Tendenzen der Zeit entsprach, die erste und wichtigste Lehre, die die patriotischen Vico-bewunderer aus seinem Gedanken zogen, war politisch oder philosophisch-politisch; es war die Kritik jenes Jakobinertums und jener Gallomanie, die beide in den Ereignissen von 1799 so vollkommen versagt hatten. Vicos Werk führte sie zu konkreteren Anschauungen und inspizierte ein Buch von grundlegender Bedeutung, den *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* (1800) von Vincenzo Cuoco. Ähnlich schrieb einige Jahrzehnte später Ballanche in seinen *Essais de palinogénésie sociale* (1827), Vico hätte, wenn er im 18. Jahrhundert in Frankreich bekannt gewesen wäre, einen mäßigen und wohlthuenden Einfluß auf die ihm folgenden sozialen Revolutionen ausgeübt. Eine andere besondere Seite Vicos, die Reform der historischen Methodik und der Sozialwissenschaft im Dienste der Geschichte, wurde von dem Archäologen Cataldo Jannelli in dem Buch *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane* (1818) hervorgehoben und dargestellt. Besonders Foscolo und alle, die von ihm angeregt wurden, führten in die literarische Kritik und Geschichte etwas von den vichianischen Anschauungen über die historische Interpretation der Dichtung ein.

In Deutschland hingegen drang Jacobi, der die Schrift *De antiquissima* gelesen hatte, sogleich in das Zentrum von Vicos philosophischen Gedanken ein, indem er schon im Jahre 1811 in seinem Buche »Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung«¹⁾ die enge Beziehung bemerkte und hervorhob, die zwischen dem Prinzip der Konversion des Wahren mit dem Geschaffenen und der Kantschen Theorie, daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen können, was wir zu konstruieren imstande sind, besteht; und von hier, so sagte er, war nur ein Schritt bis zum Identitätssystem. Dasselbe erkannte Baader, der in diesem System die Bestätigung und das Fundament des von Vico verkündeten Prinzips fand. Doch die gute Uebersetzung der *Scienza nuova*, die Weber 1822 veröffentlichte, scheint keinen Erfolg gehabt zu haben; und offenbar hat nicht einmal Hegel etwas von Vico gekannt, obwohl er doch so viele substantielle und formale Berührungspunkte mit dem neapolitanischen Denker hat (besonders in der Phänomenologie); ihm wurde später die Manie der Dreizahl vorgeworfen, wie schon der Katholik Finetti Vico vorgeworfen hatte, er stehe immer »auf der Regel der Drei«. Auch die Berührungspunkte der modernen deutschen philo-

1) S. 122—24.

logischen Lehren Niebuhrs, Müllers, Boekhs und vieler anderer mit den vichianischen wurden ungern näher beleuchtet; charakteristisch hierfür ist das Verhalten Niebuhrs, der — mochte er nun das Werk Vicos kennen oder nicht, als er die erste Ausgabe seiner Römischen Geschichte veröffentlichte — es jedenfalls später durch die Mitteilung Savignys und den 1816 von dem Schweizer Orelli veröffentlichten vergleichenden Artikel »Vico und Niebuhr« kennenlernte, und der dennoch hartnäckig darüber schwieg, aus einer unerklärlichen Verachtung oder Geringschätzung heraus; und Mommsen folgte seinem Beispiel in wenig lobenswerter Weise.

In Frankreich verdankte Vicos Gedanke seine Verbreitung Michelet, der seine Werke übersetzte und noch in seinen letzten Jahren Italien nannte, *cette seconde mère et nourrice qui, jeune, m'allaita de Virgile, et, mûr, me nourrit de Vico, puissants cordiaux qui tant de fois ont renouvelé mon coeur*. Michelet schrieb als erster oder unter den ersten, daß Vico im achtzehnten Jahrhundert nicht verstanden wurde, weil er zum neunzehnten sprach. An Michelet schlossen sich, außer dem bereits genannten Ballanche, Jouffroy, Lermnier, Chateaubriand, Cousin (einigen von ihnen blieben die Beziehungen zwischen Vico und jener deutschen Philosophie, die Cousin gerade damals in Frankreich verbreitete, nicht verborgen) und später Laurent, Vacherot, De Ferron, Franck, Cournot und viele andere: Auguste Comte las und bewunderte Vico und schrieb 1844 darüber an Stuart Mill; und sogar Léon Gambetta entwarf als junger Mensch eine allgemeine Geschichte des Handels, die auf dem vichianischen Schema der »Kreisläufe« basierte! Die Popularität, die Vicos Name eine Zeitlang in Frankreich erlangte, war so groß, daß an mehreren Stellen der Romane von Balzac und im *Bouvard et Pécuchet* von Flaubert im Scherz darauf angespielt wird. Aber die Wirkung eines Gedankens von dieser Qualität konnte in dem zähen französischen Intellektualismus und Spiritualismus weder tief sein noch von langer Dauer. Ihr ansehnlichstes Resultat ist vielleicht in den Theorien Fustel de Coulanges über den antiken Staat und den Ursprung des Lebenswesens zu suchen.

Doch, um nach Italien zurückzukehren, wenn dort die Bestrebungen nach einer nationalen Wiedergeburt, die zur Neubelebung und Verherrlichung aller italienischen Ruhmestitel führten, Vicos Namen hoch hinauf, fast neben den Dantes erhoben, so mußte die gleichzeitige philosophische Wiedergeburt bei ihren Befreiungsversuchen von dem Sensualismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts notgedrungen an den letzten großen idealistischen Philosophen Italiens anknüpfen, seine Gedanken verwerten und sich auf seine Autorität stützen. Es wurden damals Vicos gesammelte Werke herausgegeben, und die Ausgaben seiner einzelnen Abhandlungen häuften sich. Und da in der politischen Bewegung des Risorgimento zwei Strömungen, die neogelfische und die

radikale, einander folgten und teilweise zusammenflossen; und in der philosophischen Bewegung das gleiche der Fall war mit der idealistisch-katholischen Tendenz, die auf Rosmini und Gioberti, und der idealistisch-rationalen Tendenz, die auf Giordano Bruno und Hegel fußte, so war Vico, der zugleich Katholik und freier Philosoph war, wie leicht einzusehen ist, der gegebene Mann für die einander entgegengesetzten Sympathien und Interpretationen beider Schulen. So entstanden **zwei ganz verschiedene Auffassungen von ihm**, die beide historisch gerechtfertigt sind, obwohl die eine ihn eher so zeigte, wie er sein wollte, die andere so, wie er tatsächlich war. Der Vico der freisinnigen Katholiken war vor allem der Vico der metaphysischen Punkte, der Platoniker, der Mystiker des unerkennbaren Gottes, der Traditionalist aus den Vorreden zum *Diritto universale*, und daher auch ein rein italienischer Philosoph im Gegensatz zu den Philosophen des übrigen Europa, die von der Reformation herkamen; der Vico der Rationalisten hingegen der kühne und ketzerische Entdecker der *Scienza nuova*, und daher ein europäischer Philosoph, der in die Gesellschaft von Descartes, Spinoza, Kant und Hegel gehörte. Die erste Auffassung findet man in den Büchern von Rosmini, von Gioberti, von Tommaseo und vielen anderen, wobei man einen vornehmen neapolitanischen Schriftsteller, Enrico Cenni, nicht vergessen darf, der voll Liebe, und vielleicht besser als alle, den Vico der Katholiken schildert. Das zweite Bild findet sich bei den Philosophen und Kritikern, die sich von 1840 an in der Schule des deutschen Idealismus heranbildeten; besonders bei Bertrando Spaventa und Francesco de Sanctis, die die Beziehungen zwischen Vico und dem früheren und späteren europäischen Gedanken klar zu erkennen und die einfachen Andeutungen und unbestimmten Eindrücke anderer über diesen Gegenstand in wissenschaftliche Interpretationen und bestimmte Urteile zu verwandeln begannen. Und daß die Interpreten und Kritiker der zweiten Richtung den Kern der Sache trafen und die katholisch-liberalen oder katholisch-idealistischen sich in einer unhaltbaren Stellung befanden, indem sie in ihrer Unentschlossenheit und Inkohärenz die gleiche Unentschlossenheit und Inkohärenz Vicos nachahmten, wurde unter anderem durch das Mißtrauen und die Feindseligkeit bewiesen, die die weniger liberalen, aber in sich geschlosseneren Katholiken — wie der Spanier Jaime Balmes — dem Verfasser der *Scienza nuova* hartnäckig auch weiterhin entgegenbrachten.

Einen nicht geringen Einfluß hatte Vico auf die italienische Historiographie der gleichen Periode, indem er zur Bildung eines wahrhaftigeren historischen Sinns beitrug und oft strittige Fragen aufklärte, wie z. B. die über den Zustand der römischen Bevölkerung unter den Langobarden, wo Manzoni sich auf die vichianische »Herrenfreiheit«¹⁾ berief. Und sein Gedanke beherrschte die juristischen Forschungen, vor allem in Süditalien; wenn er auch auf diesem Felde keine bedeutenden wissen-

schaftlichen Früchte zeitigte, so verlieh er den Juristen doch eine Größzügigkeit und Weite des Maßstabs und eine Konkretheit des Urteils, die seither nur mehr eine Erinnerung und ein frommer Wunsch geworden sind.

Mit dem Verfall der Philosophie in Italien und außerhalb, der nach 1870 einsetzte, ging auch das Studium Vicos zurück; und mehr als vierzig Jahre lang machte sich nicht einmal das Bedürfnis nach einem Neudruck seiner Werke geltend. Die Monographie Cantonis aus dem Jahre 1867 zeigt trotz einiger wertvoller Teile schon ganz klar die Zeichen des Verfalls; denn sie beruht ganz auf der Auffassung, daß Vico um so besser sei, je weniger er Metaphysiker und je mehr er Psychologe und Historiker ist, und das gründet sich nicht auf die innere Schwäche, die Cantoni ihm in philosophischen Dingen vorwirft, sondern stammt aus der eigentlichen Ueberzeugung dieses Kritikers, daß alle Metaphysik eitel ist und nur in den Köpfen verworrener und phantastischer Süditaliener Begeisterung erregen könne. Dem großen Idealisten der *Scienza nuova* blieb auch die Schmach positivistischer Huldigungen nicht erspart: in ihrer erstaunlichen Unwissenheit, die eine Art Unschuld ist, haben sie sich nicht geschaut und scheuen sich auch jetzt nicht den Anspruch *verum ipsum factum* als Bestätigung ihres methodischen Glaubensbekenntnisses anzuführen; das heißt ihrer Meinung nach ist das Wahre die Tatsache, die nackte Tatsache, die man sieht und berührt oder doch zu sehen und zu berühren glaubt. Spärlich sind die Schriften, die etwas Wichtiges zur Kenntnis besonderer Punkte seiner Lehren beitrugen. Das Interesse für Vico belebte sich erst wieder im letzten Jahrzehnt, zugleich mit dem allgemeinen Wiederaufleben der philosophischen Studien.

Die beiden besten Arbeiten über Vico, die um die Wende des vorigen Jahrhunderts erschienen sind, verdanken wir dem deutschen Katholiken Karl Werner (1881), der seine philosophischen und historischen Lehren mit großer Sorgfalt darstellte; er beurteilte sie nach dem Kriterium des spekulativen Theismus — wie er sich unter dem Einfluß Baaders und der zweiten Schellingschen Philosophie entwickelt hatte — der ohne Zweifel sehr viel günstiger für das Verständnis Vicos ist als der Psychologismus Cantonis; — und dem Engländer Robert Flint (1884), der für die Sammlung *Philosophical classics* eine kurze Monographie über den gleichen Gegenstand schrieb; sie ist exakt in den Einzelheiten und, wenn auch nicht tief, so doch von klarem und gesundem Menschenverstand erfüllt. Und während Sorel in Frankreich die Fruchtbarkeit einiger Lehren Vicos, insbesondere der Lehre von den *ricorsi* gezeigt hat, indem er sie auf die Geschichte des Urchristentums und die moderne proletarische Bewegung anzuwenden versuchte, wurden neuerdings in Deutschland

1) S. über den weitgehenden Einfluß Vicos in jener Periode meine *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX* (Bari, 1921); vgl. das Namensverzeichnis.

von Biese und von Mauthner seine Anschauungen über die Metapher und die Sprache wieder zu Ehren gebracht.

Trotzdem hat Vico in den Büchern, die der Geschichte der modernen Philosophie gewidmet sind, nicht die Stellung erlangt, die ihm eigentlich zukommt: in ihnen — sei es nun in dem Werke Höffdings oder dem ungleich bedeutenderen Windelbands oder einem beliebigen anderen — wird der italienische Philosoph, wenn man ihn nicht vollkommen mit Stillschweigen übergeht, nur gerade erwähnt als jemand, der sich nach Bossuet und vor Herder an der zweifelhaften Wissenschaft der »Geschichtsphilosophie« versucht habe. Diese geringe Einschätzung kommt zum Teil von der spärlichen Kenntnis dessen, was Vico wirklich war; blieb doch seine vielfältige Wirksamkeit als Erkenntnistheoretiker, als Theoretiker der Ethik, der Aesthetik, des Rechts und der Religion gleichsam begraben unter dem Namen des »Geschichtsphilosophen«. Doch andererseits ist sie die Wirkung des Rückschlags, den die Geschichte der Philosophie durch die politische Geschichte und die Kulturgeschichte erlitt; so daß die Denker, deren soziales Schicksal sich nach dem ungünstigen Schicksal der Völker und der Staaten richtete, denen sie angehörten, oder die infolge anderer Ursachen und Zwischenfälle keine große Wirksamkeit für die europäische Kultur besaßen, anderen aufgeopfert werden, die in philosophischer Hinsicht weit weniger bedeutend sind, doch dafür wirksamer oder bekannter als Exponenten des sozialen Lebens und Repräsentanten von Kulturströmungen; und während man es z. B. für unmöglich hielte einen Paley oder Holbach oder Mendelssohn nicht zu kennen, findet man es ganz natürlich von einem Giambattista Vico nichts zu wissen, der doch im Vergleich zu ihnen ein Riese unter Zwergen ist. Welche historische Ungerechtigkeit darin liegt, wird theoretisch bewiesen aus der Unterscheidung zwischen Philosophiegeschichte und Kulturgeschichte, die wir hervorheben; und in dem besonderen Falle Vicos durch unsere ganze Arbeit, aus der klar hervorgeht, welche Lücke man in der allgemeinen Geschichte des europäischen Gedankens zu Beginn des 18. Jahrhunderts offen läßt, wenn man sein Werk vernachlässigt.

III.

BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE.

I.

VICOS WERKE.

Die älteste Schrift Vicos, die uns erhalten ist, ist vermutlich die Canzone *Affetti di un disperato*; sie ist sicher noch vor dem fünfundzwanzigsten Lebensjahre ihres Autors in Vatolla im Cilento — wo er sich etwa neun Jahre als Hauslehrer im Hause Rocca aufhielt — geschrieben worden,

und wurde mit dem Impressum Venezia, Gonzatti, 1693 gedruckt. Es folgten Verse und Reden von fast rein rhetorischem Charakter.

Der philosophische Charakter beginnt in den sechs Reden hervorzutreten, die Vico von 1699 bis 1707 an der Universität Neapel hielt, aber nicht drucken ließ; sie wurden dann von Galasso wiedergefunden und veröffentlicht (Napoli, Morano, 1869). In diesen Reden herrscht, wenngleich schon einige Tendenzen seines Geistes hervortreten, noch die traditionelle Philosophie, nicht ohne einige Spuren des Cartesianismus. Die Opposition gegen den Cartesianismus und gleichzeitig auch das methodische Glaubensbekenntnis Vicos ist zum erstenmal festgelegt in der Universitätsrede vom Jahre 1708, die *De nostri temporis studiorum ratione* betitelt ist und vom Verfasser selbst ein Jahr darauf veröffentlicht wurde (Napoli, Mosca, 1709). Ein langer Exkurs (§§ 12—15) enthält eine Skizze der Geschichte der römischen Jurisprudenz, ein erster Versuch in den historischen Studien, die später zu dem *Diritto universale* und den beiden Fassungen der *Scienza nuova* führten.

Im folgenden Jahr erschien die erste philosophische und historische Konstruktion Vicos: Die Schrift *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, oder richtiger nur das erste Buch (Napoli, Mosca, 1710); die anderen beiden wurden niemals veröffentlicht, doch eine Vorstellung von dem, was sie enthalten sollten, kann das in der Autobiographie darüber Gesagte geben. Außer der Erkenntnistheorie (in der ersten Form) und der (später von Vico stets aufrechterhaltenen) Metaphysik, versucht die Schrift *De antiquissima* zum erstenmal die primitive Weisheit oder einen besonderen Fall jener Weisheit — die italische — zu schildern; obwohl dieser Versuch, wie schon im Text unserer Arbeit gesagt wurde, auf der Idee beruht, daß jene Weisheit philosophisch sei, und mit dem Kriterium der Uebertragung der Kulturen arbeitet, das Vico später widerlegte, ebenso wie er später die in dieser Arbeit noch anerkannte traditionelle Meinung von dem athenischen Ursprung des Zwölftafelgesetzes zurückwies. Somit ist das Urteil Cantonis unannehmbar (*G. B. Vico*, p. 38), daß die Schrift *De antiquissima* »eine seltsame Anomalie in der Geschichte des vichianischen Gedankens bilde, indem sie seinem ganzen wissenschaftlichen Leben zuwiderlaufe, seinen Tendenzen, den Prinzipien und der Methode, die er später fast durchweg in seinen historischen Untersuchungen anwandte«; wahr ist gerade das Gegenteil, daß sie der erste Keim zu seiner künftigen Entwicklung ist, ohne den sich der spätere Gedanke unmöglich verstehen läßt. — Die Kritiken, die das *Giornale de' letterati d'Italia* (1711, Band V und VIII) sowohl an der historischen These wie auch an einigen philosophischen Thesen der Schrift *De antiquissima* übte, gaben Anlaß zu zwei wichtigen Antworten (*Risposte*) Vicos (Napoli, Mosca, 1711 und 1712), in denen seine erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ideen verteidigt und erklärt werden. An den nicht mehr veröffentlichten

Teil des *De antiquissima* knüpften die Betrachtungen über die Philosophie der Medizin an, aus denen Vico ein kleines Werk zusammenstellte: *De aequilibrio corporis animantis*, das er viele Jahre später zu veröffentlichen gedachte und das verloren gegangen ist; so daß man über jene Betrachtungen wie auch über seine physikalischen Spekulationen — die den *Liber physicus* bilden sollten — nur soviel weiß, als er in der Autobiographie darüber sagt.

Lassen wir nun die rhetorischen und auf Bestellung verfaßten Schriften, unter denen *De rebus gestis Antonii Caraphaei* (Napoli, Mosca, 1716) die umfangreichste ist, beiseite, so wurden die Resultate seines — sich allmählich auf moralische und historische Probleme konzentrierenden — Denkens zuerst in einer Eröffnungsvorlesung aus dem Jahre 1719 angedeutet, deren Inhaltsangabe in der Autobiographie steht, dann auf italienisch 1720 in einem auf vier zweispaltigen Seiten gedruckten, unter dem Namen *Sinopsi del diritto universale* bekannten Programm zusammengefaßt und schließlich in der umfangreichen Abhandlung: *De universi iuris uno principio et fine uno liber unus* (Napoli, Mosca, 1720) entwickelt; sie wurde ein Jahr darauf durch das *Liber alter qui est de constantia iurisprudentis* vervollständigt und 1722 durch die *Notae in duos libros, ecc.* (ebenda) erweitert, die einen neuen Fortschritt darstellen; das gesamte Werk pflegt man, nach dem Beispiel des Verfassers selbst, mit dem Namen *Diritto universale* zu bezeichnen.

Dieses Buch würde nach Cantoni (op. cit., p. 243) den Höhepunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit Vicos darstellen: ein Urteil, das ebenso unannehmbar ist wie das vorige. Vico (*Opf.*, V, 10-11) hat später das *Diritto universale* abgelehnt, weil es ihm schien, daß darin noch das Vorurteil und die Prätention herrsche vom Geiste Platos und der anderen Philosophen zu dem der primitiven Menschen »herabzusteigen«, so daß er darin noch »in einigen Materien« geirrt habe; aber er nannte es auch mit Recht einen »Entwurf zur *Scienza nuova*«, was es wirklich ist. Die Ideen über die Poesie sind dort noch verworren, Homer ist dort noch nicht ein Mythos, die mythologischen Grundzüge sind weniger einheitlich als sie es später wurden, über den Ursprung der Zwölftafeln wird eine unklare Theorie aufgestellt, die Theorie der »Kreisläufe« ist kaum angedeutet, und alles in allem sind sowohl die ideale ewige Geschichte wie auch die Erkenntnistheorie, auf der sie basiert, noch nicht ausgereift. Das Werk ist in den späteren aufgegangen, bis auf die allgemeine ethische und juristische Philosophie — die nicht sehr originell ist — und einige historische Entwicklungen, die in den späteren Werken nur andeutungsweise wieder erscheinen.

Verlorengegangen ist das Manuskript eines italienischen, aus zwei Bücher bestehenden Werkes, in dem Vico seine Lehren »auf negativem Wege« darstellte, d. h. mit vorwiegend polemischer Methode. In positiver Weise und präziser Form hingegen stellte er sie dar in den *Principi di*

una Scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni, per la quale si ritrovano i principî di altro sistema del diritto naturale delle genti (Napoli, Mosca, 1725), die unter dem — ebenfalls von dem Autor selbst stammenden — Titel der *Prima scienza nuova* bekannt sind.

Im gleichen Jahre, in dem er die *Prima Scienza nuova* veröffentlichte, nämlich 1725, erzählte Vico die Geschichte seiner geistigen Entwicklung: *Vita di G. B. V. scritta da sé medesimo*, erschienen in der *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici* von Calogerà (Venezia, Zani, 1728, Band I, pp. 145—256). Von den kleineren Schriften aus dieser Periode sind noch bemerkenswert die beiden Reden auf den Tod der Gräfin Althann (1724) und auf den der marchesana Petrella Angiola Cimini (1727); der kleine Band *Vici vindiciae* (Napoli, Mosca, 1729), das eine Verteidigung persönlichen Charakters (mit einer wichtigen theoretischen Digression über das Lachen) gegen eine boshafte Notiz über die *Scienza nuova* in den *Acta lipsiensia* von 1727 enthält; und einige sehr schöne Briefe an Giacchi, Degli Angioli, Esperti, de Vitry und Solla, über den Gegensatz zwischen seinem Werk und der geistigen Verfassung seiner Zeit.

Der *Prima Scienza nuova* gedachte Vico eine lange Reihe von Anmerkungen beizufügen (die er dann auch tatsächlich schrieb, die jedoch verlorengegangen sind), und zwar in einem Neudruck, der in Venedig zwischen 1728 und 1730 vorbereitet wurde. Da dieser jedoch nicht mehr zur Ausführung kam und ihn andererseits das Buch nicht befriedigte, wenn auch nicht, wie er selbst sagt, seines Inhalts, so doch seiner Anordnung wegen (*Opere* V, 11), so entschloß er sich zu einer vollkommen neuen Darstellung seiner Lehren in den *Cinque libri de' principî di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa seconda impressione con più propria maniera condotti e di molto accresciuti* (Napoli, Mosca, 1730), die die *Seconda Scienza nuova* bilden. Obwohl Cantoni (op. cit., pp. 238-9) dieses Werk als eine senile Entartung des vichianischen Gedankens betrachtet, ist es doch ganz im Gegenteil das notwendige Resultat und die vollkommene Form, in die die vorangehenden Versuche münden; und es ist dasjenige Buch, das zusammen mit der Schrift *De antiquissima* und der Autobiographie genügt, um alles Wesentliche zur Kenntnis seines Gedankens zu vermitteln. Im *Diritto universale* und der *Prima Scienza nuova* kann man nur die eine oder andere später fortgelassene Einzelheit nachlesen; doch im übrigen erscheinen dort die gleichen Lehren, wie in der *Seconda Scienza nuova*, nur in einer weniger tiefen, weniger bestimmten und sicher weniger vichianischen Form. Die Gegenüberstellung dieser drei Werke im einzelnen ist von Ferrari in den Inhaltsübersichten, die er seinen Ausgaben der *Prima* und der *Seconda Scienza nuova* beigab, sorgfältig ausgeführt worden; sehr viele und noch mehr ins Einzelne gehende Vergleiche kann man jetzt in der von Nicolini besorgten Ausgabe der *Scienza nuova* finden.

Auch zu der Fassung von 1730 gab Vico, ohne jedoch Aufbau und Inhalt wesentlich zu ändern, etwa zwischen 1731 und 1736, viele Varianten und Ergänzungen, die er dann zum großen Teil in den Text eines definitiven Manuskriptes einverleibte; auf diesem beruht die sechs Monate nach seinem Tode erschienene Ausgabe der *Principi di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Napoli, nella Stamperia muziana, 1744). In der Biblioteca nazionale in Neapel liegen die Originale sowohl dieses Manuskriptes wie auch zwei frühere mit Nachträgen und Verbesserungen, denen Giordano (Napoli, 1818) und Del Giudice (Napoli, 1862) einige unveröffentlichte Fragmente entnahmen, und aus denen Nicolini nun alle unveröffentlichten Bruchstücke und Varianten für seine Ausgabe exzerpiert hat.

Nach der *Seconda Scienza nuova* schrieb Vico nur noch sehr wenig: bemerkenswert ist die Rede *De mente heroica* (Napoli, 1732), der Anhang zur Autobiographie (1731) und einige Sonette, in denen, obwohl sie (wie fast all seine Verse) Gelegenheitsgedichte und auf Bestellung geschrieben sind, doch da und dort eine persönliche Note anklingt.

II.

NEUDRUCKE, SAMMLUNGEN UND ÜBERSETZUNGEN.

Aus den kleineren Schriften Vicos entstanden zwei Sammelbände; der eine enthielt nur die *Latinae orationes* und wurde von F. Daniele (Napoli, 1766) herausgegeben; der andere, reich an unveröffentlichten Dingen, aber nicht frei von Uebearbeitungen durch den Herausgeber, bestand aus den italienischen und lateinischen *Opuscoli*, in vier Bänden, besorgt von C. A. de Rosa, marchese di Villarosa (Napoli, 1818—23). Villarosa besaß alles, was von Vicos Papieren noch übrig war, von dessen Sohn Gennaro; die kostbaren Autographen werden noch jetzt in Neapel im Hause meiner lieben Freunde, der Ingenieure Tommaso und Vincenzo de Rosa di Villarosa, aufbewahrt.

Die erste und man kann sagen einzige, weil in allen anderen abgedruckte Ausgabe der *Opere complete* ist die von Giuseppe Ferrari in sechs Bänden (Milano, Classici italiani, 1835-7), neugedruckt mit einigen Verbesserungen in den Jahren 1852-54. Die von N. M. Corcia herausgegebenen *Opere* (Napoli, tipografia della Sibilla, 1834, zwei Bände) sind hingegen eine Auswahl; und die von F. Predari herausgegebenen *Opere* (Milano, Bravetta, 1835) kommen nicht über den ersten, unübersichtlichen Band hinaus. Unvollkommen und unübersichtlich ist auch die in Neapel erschienene Ausgabe von Iovene, 1840-41, die nach der Ferrarischen angelegt ist, aber doch die eine oder andere unveröffentlichte Kleinigkeit enthält. Inhaltlich nach der Ferrarischen angelegt und nicht sehr sorgfältig ist die neapolitanische Ausgabe der *Opere* (die ersten Bände erschienen bei der tipografia dei Classici italiani, die späteren bei

dem Verleger Morano) in acht Bänden (I-II, 1858; III, 1861; IV, 1859; V-VI, 1860; VII, 1865; VIII, 1869); sie ist übrigens die vollständigste von allen, da in ihr die *Sinopsi*, die *Istituzioni oratorie* und die von Galasso herausgegebenen *Orazioni latine* (die nach der Ferrarischen Ausgabe erschienen) enthalten sind; ihr sind auch italienische Uebersetzungen der Schriften *De ratione*, *De antiquissima* und des *Diritto universale* (besorgt von F. S. Pomodoro) beigegeben.

Unveröffentlichte oder verstreute Schriften Vicos, die in keiner dieser Ausgaben enthalten sind, wurden von Croce in der *Bibliografia vichiana*, dem *Primo* und *Secondo Supplemento* dazu und den *Nuove ricerche* (§ 2) gesammelt; und in einem kleinen Werk von B. Donati: siehe weiter unten.

Eine kritische Ausgabe der *Seconda Scienza nuova* wurde in der *Collana dei classici della filosofia moderna diretta da B. Croce e G. Gentile* (Bari, Laterza, 1911-16, 3 Bände) veröffentlicht. Wir verdanken sie Dr. Fausto Nicolini, der dazu auf die Handschriften zurückgriff und die Ferrarische Ausgabe, die nur die unterdrückten Bruchstücke aus der Ausgabe von 1730 enthielt, um alle Bruchstücke der dazwischenliegenden Fassungen bis zum Text von 1744 bereicherte; er prüfte außerdem die von Vico gebrauchten Zitate und gab in den Anmerkungen die Stellen in den klassischen und modernen Autoren an, auf die Vico sich bezog; er wies auf die vielen gelehrten Irrtümer hin, indem er immer nach Möglichkeit ihre Entstehung zu zeigen versuchte; er klärte die dunklen Punkte auf, indem er sie in Beziehung zu anderen Werken Vicos stellte; und er verbesserte endlich die Orthographie und Interpunktion (wie es schon wiederholt auch von maßgebenden Gelehrten wie Tommaseo gewünscht wurde). Von der Ferrarischen Ausgabe sind in der Nicolinis die nützlichen Inhaltsangaben abgedruckt, wenn auch etwas überarbeitet. In einer umfangreichen Einleitung wird Vico als Schriftsteller dargestellt und von den einander folgenden Fassungen und Neubearbeitungen der *Scienza nuova* berichtet; zwei Exkurse zeigen, wie Vico allmählich zu seiner homerischen Theorie und der analogen über das Zwölftafelgesetz gelangte; und das Nachschlagen in den drei Bänden wird durch ein ausführliches analytisches Register erleichtert.

Nicolini beabsichtigt auch in Verbindung mit Croce und Gentile eine Neuauflage der *Opere complete*, die in der Reihe der *Scrittori d'Italia* (Laterza, Bari) erscheinen wird; Plan und ausführliche Inhaltsangabe kann man bei Croce, *Secondo supplemento alla Bibliografia vichiana* (pp. 102-13) nachlesen. Von dieser Ausgabe erschienen bisher Band I (*Le orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le polemiche*, hrsg. von Gentile und Nicolini, 1914) und Band V (*L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, hrsg. von Croce, 1911).

Die lateinischen Werke Vicos wurden mehrfach ins Italienische übersetzt: Die Schrift *De antiquissima* von einem Anonymus (vielleicht Vincenzo Monti) (1816) und später von Sarchi (1870); das erste Buch des

Diritto universale von Corcia (1839), von Amante (1841), von Giani (1855) und von Sarchi (1866); und beide Bücher, dazu *De ratione* und *De antiquissima*, wie schon gesagt, von Pomodoro. Die *Seconda scienza nuova* wurde, allerdings stark gekürzt, von Jules Michelet ins Französische übertragen (mit dem Titel: *Principes de la philosophie de l'histoire*, Paris, Renouard, 1827, und mehrmals neugedruckt); und ein zweites Mal vollständig von einem Anonymus, der sich als *l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique* bezeichnet und Cristina Trivulzi, Prinzessin von Belgioioso, war (Paris, Renouard, 1844). Ebenfalls vollständig und mit ausgezeichneten Anmerkungen versehen ist die deutsche Uebersetzung von W. E. Weber (Leipzig, Brockhaus, 1822), die von Kaspar Orelli angeregt und unterstützt wurde¹⁾. Im Englischen gibt es nur eine Uebersetzung des Buches über Homer; sie ist nach der französischen Uebertragung Michelets gemacht und steht in dem Werk von H. Nelson Coleridge: *Introduction to the study of the greek classic poets* (3. Aufl., London, Murray, 1846). Michelet übersetzte einige von den kleineren Werken Vicos, die im Anschluß an die *Scienza nuova* in den *Oeuvres choisies de V.* (Paris, Hachette, 1835, und spätere Aufl.) erschienen sind. Von dem ersten Buch des *Diritto universale* gibt es eine deutsche Zusammenfassung von K. H. Müller, das erste Bändchen einer nicht weiter fortgesetzten Reihe *Kleine Schriften von V.* (Neubrandenburg, Brunsow, 1854).

III.

VICOS BIOGRAPHIE.

Als Ergänzung der Autobiographie sammelte Villarosa die Nachrichten über Vicos letzte Lebensjahre und nahm sie als Fortsetzung jener Schrift in seine Ausgabe der *Opuscoli*, Band I (1818) auf.

Diese Ergänzung und alles, was später an Dokumenten oder Erinnerungen von Zeitgenossen über Vico ans Licht kam, findet man in dem fünften Band der oben genannten Neuausgabe der Werke Vicos, unter dem Titel: *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, herausgegeben von B. Croce (Bari, Laterza, 1911). Später erschienen einige Nachträge in Croce, *Nuove ricerche*, § 1, und *Nuove curiosità storiche* (Napoli, Ricciardi, 1922), pp. 123-52, und in dem Bändchen von Donati²⁾.

1) Inzwischen ist eine neue deutsche Uebersetzung erschienen: *Die Neue Wissenschaft* usw., nach der Ausg. von 1744 übersetzt u. eingel. v. E. Auerbach, München 1924 (Allg. Verlagsanstalt). (Anm. d. Uebers.)

2) Neue Forschungen über Vicos Leben findet man bei Nicolini, *Per la biografia di Giambattista Vico*, im *Archivio storico italiano* 316 (Ser. VII, vol. IV, 2, 1925) ff. (Anm. d. Uebers.).

I.

LITERATUR ÜBER VICO.

Die drei einzigen Monographien über Vico, die heute noch mit Nutzen gelesen werden können (die von Ferrari, *La mente del Vico*, ist, so verdient er sich als Herausgeber gemacht hat, nur wert mit dem Schleier des Vergessens bedeckt zu werden):

1. Carlo Cantoni, *G. B. V., studi critici e comparativi* (Torino, Civelli, 1867). Dazu A. Faggi in der *Rivista filosofica italiana*, vol. IX, 1906, pp. 593-606, und Gentile in der *Critica*, Band V, 1907, pp. 197-201.

2. Karl Werner, *G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher* (Wien, Braumüller, 1881). Vgl. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Band LXXII, 1883, S. 139—152.

3. Robert Flint, *Vico* (Edinburgh a. London, 1884). Italienische Uebersetzung von F. Finocchietti (Firenze, 1888).

Man vergleiche das über diese Monographien oben Gesagte, S. 250.

Von kurzen Arbeiten allgemeinen Charakters sind hervorzuheben:

1. B. Spaventa, *G. B. V.*, in *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia* (Napoli, Vitale, 1862), pp. 83-102: neugedruckt unter dem Titel: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, hrsg. von Gentile (Bari, Laterza, 1908); s. S. 111-135 dieses Neudrucks.

2. F. de Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (Napoli, Morano, 1870; viele Neuauflagen), Bd. II, pp. 342-362.

3. F. Fiorentino, *Lettere sopra la Scienza nuova* (Firenze, 1865); neugedruckt in *Scritti vari* (Napoli, Morano, 1871), pp. 161-211.

4. E. Cauer, *G. B. Vico und seine Stellung zur modernen Wissenschaft* (in *Deutsches Museum*, herausgegeben von R. Prutz und W. Woelfsohn, Leipzig, Hinrichs, Jahrgang I, 1851, Bd. I, S. 249-265).

Für die mehr oder weniger ausführliche Behandlung spezieller Teile sind zu berücksichtigen:

1. F. A. Wolf, *G. B. Vico über den Homer* (im *Museum der Altertumswissenschaft*, Berlin 1807, Band II, S. 555-70).

2. J. K. von Orelli, *Vico und Niebuhr* (in *Schweizerisches Museum*, Aarau, Band I, S. 184 ff.).

3. C. Iannelli, *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane* (Napoli, Porcelli, 1818, und Milano, Fontana, 1832).

4. Emerico Amari, *Critica di una scienza della legislazione comparata* (Genova, Istituto dei sordomuti, 1857). Vgl. über dieses Buch K. Werner, *E. A. in seinem Verhältnis zu G. B. V.* (Wien, 1880; in den *Sitzungsberichten der phil.-histor. Klasse der kaiserlichen Akademie in Wien*, Band XCVI).

5. F. Acri, *Teoria del V. intorno alle idee o paradigmi* (in *Abbozzo di una teoria delle idee*, Palermo, Lao, 1870; und mit Modifikationen in

dem Band: *Videbimus in oenigmate*, Bologna, Mareggiani, 1907, pp. 287-313).

6. E. Cenni, eine Darstellung der Metaphysik Vicos, auf S. 109-182 eines Buches, in dem niemand sie suchen würde, denn sein Titel heißt: *Considerazioni sull' Italia ad occasione del traforo del Gottardo* (Firenze, Cellini, 1884).

7. E. Bouvy, *De Vico Cartesii adversario* (Paris, Hachette, 1889).

8. E. Bouvy, *La critique dantesque aux dixhuitième siècle: Dante et Vico* (Paris, Leroux, 1892).

9. G. Sorel, *Étude sur Vico* (in »*Devenir social*«, Paris, Band II, 1896); vgl. vom gleichen Verfasser: *Le système historique de Renan* (Paris, Jacques, 1905), *passim*.

10. B. Labanca, *G. B. Vico e i suoi critici cattolici* (Napoli, Pierro, 1898).

11. G. Rossi, *Vico nei tempi di Vico* (in der *Rivista filosofica italiana*, Band II, 1899, pp. 294-319, und zweiter Teil, ebenda, Band X, 1907, pp. 602-34).

12. G. Maugain, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ* (Paris, Hachette, 1909).

13. G. Finsler, *Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe* (Leipzig, Teubner, 1912).

14. G. Gentile, *Studi vichiani* (Messina, Principato, 1915). Enthält unter anderem eine wichtige Arbeit über *Lo svolgimento della filosofia di G. B. Vico*, pp. 15-143.

15. F. Nicolini, *Ferdinando Galiani e G. B. Vico*, in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, 1918, Band LXXI.

16. Ders., *Divagazioni omeriche* (Firenze, Ariani, 1919).

17. O. von Gemmingen, *Vico, Hamann und Herder*, Inauguraldisser-tation (Bonn-Leipzig, Noske, 1918).

18. A. Scrocca, *G. B. Vico nella critica di B. Croce* (Napoli, Giannini, s. a., ersch. 1919), vom katholischen Standpunkt.

19. Benvenuto Donati, *Autografi e documenti vichiani, inediti o dispersi*, Anmerkungen zur Geschichte des Gedankens von Vico (Bologna, Zanichelli, 1921).

20. Was meine früheren Arbeiten über Vico anbetrifft, so ist zu bemerken, daß der Inhalt des Kapitels über die ästhetische Lehre Vicos in B. Croce, *Estetica* (5. Aufl., Bari, Laterza, 1922, cap. V, pp. 249-265) in reiferer Form in dem Kapitel IV der vorliegenden Monographie verarbeitet ist; die Arbeit über die *Etica del Vico* (in der *Critica*, VI, 1908, pp. 71-77) ist in den Kapiteln VI—VIII aufgegangen; und ebenso jene über die *Lineamenti di storia letteraria in G. B. Vico* (ebenda, pp. 460-80) in den Kapiteln XVI und XVIII; die anderen verstreuten Schriften haben im allgemeinen nur gelehrtes, philologisches oder polemisches Interesse. — Nach der ersten Ausgabe dieses Buches habe ich

veröffentlicht: 1. *Le fonti della gnoseologia vichiana* (in *Atti d. Acc. Pontan.*, vol. XLII; neugedruckt in dem Band *Saggio sullo Hegel e altri scritti di storia della filosofia* (Bari, 1913). 2. *La dottrina del riso e dell'ironia in G. B. V.*, neugedruckt ebenda. 3. *Il Vico e la critica omerica*, neugedruckt ebenda. 4. *Francesco Bianchini e G. B. Vico*, neugedruckt in den *Conversazioni critiche* (Bari, 1918), Bd. II, pp. 101-09. 5. *Il Vico e Gius. Ferrari*, ebenda, II, pp. 124-30. Den Einfluß Vicos auf das italienische Geistesleben im Lauf des 19. Jahrhunderts habe ich ausführlich behandelt in der *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* (Bari, 1921). Die Stellung Vicos in der Geschichte der Dantekritik s. *La poesia di Dante* (3. Aufl., Bari, 1922), pp. 173-4, 179-80.

Uebrigens findet man die ganze Vicoliteratur (mit Auszügen aus den seltensten Büchern, Broschüren und Aufsätzen und mit unveröffentlichten Dokumenten) wie auch die eingehendsten Notizen über die Ausgaben der Schriften Vicos in den drei Denkschriften gesammelt, auf die schon mehrmals hingewiesen wurde: B. Croce, *Bibliografia vichiana contenente nella parte I il catalogo delle edizioni, traduzioni e manoscritti delle opere di G. B. V.; nella parte II, quello dei giudizi e lavori storico-critici intorno al V. sino all' anno corrente; nella parte III, lettere inedite del V. e al V., documenti e altri scritti inediti o rari, e varie appendici illustrative* (Napoli, 1904; Auszug aus den *Atti dell' Accademia pontaniana* in Neapel, Band XXXIV, pp. XII, 127, in 4⁰); *Supplemento alla Bibliografia vichiana* (ebenda, 1907; Auszug aus den gen. *Atti*, Band XXXVII, pp. 34 in 4⁰) und *Secondo supplemento* (ebenda, 1911, Auszug aus den gen. *Atti*, Band XL, pp. 116, in 4⁰)¹⁾; — auch alle drei in einem Bande vereinigt unter dem Titel: *Bibliografia vichiana, raccolta di tre memorie presentate all' Accademia pontaniana di Napoli nel 1903, 1907 e 1910*, mit einem Anhang von F. Nicolini (Bari, Laterza, 1911). Eine Fortsetzung dieser drei Denkschriften sind die *Nuove ricerche sulla vita e le opere del V. e sul vichismo*, in der *Critica*, Band XV—XIX, 1917-21. Siehe auch *Per la biografia di G. B. Vico*, ebenda XIX, pp. 371-87 (und neuerdings in den *Nuove curiosità storiche*, Napoli, Ricciardi, 1922, pp. 123-52).

1) Ein weiteres Supplement ist soeben (1927) in den *Ann.* erschienen. (Anm. d. Uebers.)

NAMENREGISTER.

- Abraham 124.
 Achill 85, 106, 156, 157 f., 163, 191.
 Acilius Glabrio 166.
 Acquaviva 117.
 Acri 258.
 Adam 45.
 Aelian 150.
 Aemilius Regillus, Lucius 166.
 Aeneas 170.
 Aesop 59, 153.
 Agamemnon 145, 156 157.
 Agis 143.
 Alcinous 157, 159.
 Alexander 78, 106, 113, 181.
 Amante 257.
 Amari 258.
 Amphitryon 160.
 Anakreon 166.
 Angelis, A. de 246.
 Angelis, Gh. de 236, 254.
 Antaeus 153.
 Apollo 85, 137, 152.
 Archilochos 151.
 Argonauten 153.
 Ariost 191.
 Aristarch 160.
 Aristides 76, 106, 113, 168.
 Aristoteles 14, 21, 23, 30, 40, 43, 45,
 59, 70, 78, 81, 119, 142, 148, 165, 231.
 Arnauld 196.
 Ascalona, Herzog von 225.
 Atlas 134.
 Atticus, T. Pomponius 73.
 Attilius Regulus 143.
 Aubignac, d' 162 f.
 Auerbach, E. 257.
 Augustin 77 f., 138.
 Augustus 167. 179, 180.
 Baader 247, 250.
 Bachofen 209.
 Bacon 14, 21, 29, 30, 53, 54, 63, 94,
 132.
 Ballanche 247, 248.
 Balmes 249.
 Balzac 248.
 Balzo, A. del 197.
 Bandiera, G.N. 234.
 Banier 53, 60.
 Bartoli, D. 107.
 Bartolo da Sassoferrato 189.
 Baumgarten 40.
 Bayle 67, 73, 131, 201.
 Berosos 134.
 Bianchini 260.
 Biese, A. 251.
 Bignon, du 243.
 Boccaccio 53, 112, 139, 192.
 Bochart, S. 54, 170.
 Böckh, A. 248.
 Bodin 141, 186.
 Boiardo 191.
 Bonamy 243.
 Bossuet 98, 127, 251.
 Boulanger 245.
 Bouvy, E. 259.
 Boyle, R. 116.
 Brennus 67.
 Briseis 156, 157, 158.
 Bruno, Giordano 61, 224, 249.
 Brutus, Junius 143, 146, 171.
 Caelius Rhodiginus 166.
 Caesar 106, 113.
 Caligula 106.
 Calogerà 254.
 Calypso 159.

- Campanella 61, 80, 81, 104, 224.
 Cantoni, C. 250, 252, 253, 254, 258.
 Capasso, N. 232, 234.
 Capece, G. 225 f.
 Capet, Hugo 187.
 Capua 106.
 Caracalla 181.
 Carafa, A. 226.
 Cardanus 4.
 Carneades 67, 70.
 Cartesius, Cartesianismus, s. Descartes
 Carthago 106.
 Castelvetro 45.
 Cauer, E. 258.
 Cenni, E. 249, 259.
 Ceres 137.
 Cesarotti 243, 244.
 Chaereas 137.
 Chastellux 243.
 Chateaubriand 140, 248.
 Chryseis 156, 157.
 Cicero 73, 86, 132, 150, 166, 173, 199,
 235.
 Cimini, Angela 228, 236, 237, 254.
 Cincius Alimentus 170.
 Circe 159.
 Cirillo 234.
 Colangelo, F. 246.
 Comte 248.
 Concina, N. 236, 237.
 Confucius 153.
 Constantin 181.
 Conti A. 237, 243.
 Conti, N. 53.
 Corcia, N. M. 255, 257.
 Corneille 199.
 Cornwal Lewis 209.
 Cournot 248.
 Cousin 248.
 Cristofaro, G. di 223.
 Croce 256, 257, 259 f.
 Cuiacius 185.
 Cuoco, V. 110, 246, 247.
 Curiatier 148.
 Curius 143.
 Curtius 143.
 Cybele 152.
 Dale, van 60.
 Daniele, F. 255.
 Dante 128, 192 f., 209, 232, 237, 248,
 260.
 Daphne 137.
 Daun, Graf v. 225.
 Decius 143.
 Degérando 246.
 Descartes 1 ff., 22 f., 27, 38, 40, 52,
 68, 115, 116, 118, 199, 204, 208,
 231, 249.
 Deschamps 77.
 Diana 136 f., 152, 156.
 Diodorus Siculus 133, 173.
 Diomedes 156.
 Dion von Syrakus 194.
 Dionysius von Halikarnaß 173.
 Domitian 106.
 Donati, B. 256, 257, 259.
 Drakon 150, 153.
 Dubois, Kardinal 200.
 Dugald Stewart 205.
 Duni 243.
 Eling, Ingevald 45.
 Endymion 137.
 Ennius 166.
 Epikur, Epikuräer 67, 70, 73, 82, 85 f.,
 115 f.
 Esperti 254.
 Esteban 236.
 Europa 153.
 Eusebius 150.
 Ezechiel 78.
 Fabius Maximus 175, 176.
 Fabius Pictor 170.
 Fabricius 143.
 Faggi, A. 258.
 Ferrari, G. 240, 254, 255, 256, 258.
 Ferron, de 248.
 Fichte 206.
 Ficino, Marsilio 4, 117.
 Filangieri 245, 246.
 Finetti 234, 245, 247.
 Finsler 259.
 Fiorentino, F. 258.
 Flaubert 248.

- Lambert 209.
 Lami, G. 245.
 Laomedon (Inscription) 160.
 Laurent 248.
 Laurenzano, Herzog von 226.
 Lazius, W. 45.
 Lebrun 140.
 Leclerc, J. 53.
 Leda 137.
 Leibniz 26, 27, 52, 63, 115, 119, 205, 210.
 Lermnier 248.
 Lex Canuleia 175.
 Lex Petelia 167, 176.
 Lex Publilia 167, 176.
 Lex regia Tribonians 179, 194.
 Lipsius 150.
 Livius Andronicus 166.
 Livius, Titus 135, 138, 148, 173.
 Locke 67, 69, 116, 206.
 Lodovico 237.
 Lohenstein 193.
 Lomonaco 246.
 Longinus 160, 167.
 Louis XIV. 226.
 Lucretius 116, 167.
 Luzán 237.
 Lykambes 151.
 Lykurg 150.

 Macchia 225.
 Machiavelli 30, 67, 68, 85 f., 104, 171, 183.
 Maffei 129.
 Malebranche 7, 23, 27, 68, 118, 199.
 Mallinkrot 45.
 Manlius Capitolinus 143.
 Manlius Imperiosus 143.
 Manzoni 246, 249.
 Marino 193.
 Mars 137, 152, 156.
 Marx 209.
 Maugain, G. 259.
 Mauthner, F. 251.
 Mazzoni, J. 117.
 Medea 193.
 Menander 165.
 Mendelssohn 251.

 Menelaus 148, 157.
 Mercurius Trismegistus 134, 153.
 Merian 139, 244.
 Merkur 153, 158; (gotischer) 45.
 Merlin 139.
 Metastasio 199, 234.
 Michelet 123, 246, 248, 257.
 Minerva 153, 154, 156.
 Minos 150, 153.
 Minotaurus 153.
 Mommsen 209.
 Montesquieu 243.
 Monti, V. 246, 256.
 Moreri 201.
 Moschos 166.
 Moses 78, 124, 167, 168.
 Müller, K. O. 205, 209, 248.
 Müller, K. H. 257.
 Muratori 68, 129, 246.

 Naevius 166.
 Nelson Coleridge 257.
 Nero 106.
 Neptun 136, 153.
 Newton 119, 236.
 Nicole 68.
 Nicolini, F. 129, 254, 255, 256, 257, 259, 260.
 Niebuhr 209, 248.
 Nietzsche 209.
 Nifo, A. 117.
 Noah 124.
 Numa Pompilius 78, 154, 160.
 Numantia 106.

 Odysseus 153, 157, 158, 159, 192.
 Oldendorp 185.
 Orelli 248, 257, 258.
 Origenes 150.
 Orpheus 134, 153.

 Pagano, M. 243, 246.
 Pais, E. 209.
 Paley 251.
 Pallavicino 68.
 Paoli 234.
 Paris 148, 158.
 Pascal 68.

- Patrizzi 45, 117.
 Patroklos 157.
 Paulus Venetus 197.
 Penelope 159.
 Perseus 153.
 Petrarca 128, 192.
 Pharamund 140.
 Philipp V. 225.
 Photius 201.
 Piccolomini 117.
 Pico della Mirandola 117.
 Pindar 165, 167.
 Pisistratus 162.
 Platon 14, 30, 39, 43, 45, 55, 59, 63,
 69 f., 83, 86, 89 f., 99, 104, 117, 119,
 133, 140, 154, 168, 207, 230, 253.
 Plautus 2, 148.
 Plinius 174.
 Plutarch 75, 144, 160, 167, 171.
 Pluto 136.
 Polybius 76, 104, 171, 173.
 Polyphem 85, 105, 144.
 Polyxena 158, 228.
 Pomodoro, F. S. 256, 257.
 Pomponius 69.
 Porsenna 143.
 Predari 255.
 Priamus 158, 228.
 Proclus 13.
 Publilius Philo 128, 176.
 Pufendorf 39, 63, 64, 74 f., 78 f.
 Pyrrhus 143, 170.
 Pythagoras 11, 78, 117, 134, 153, 169,
 174.
 Pythagoräer 153, 194.

 Racine 199.
 Richard s. Deschamps.
 Rienzo 191.
 Rocca 251.
 Rogadei, G. D. 245.
 Roland 139, 191.
 Romano, D. 238, 243, 245.
 Romulus 86, 105, 138, 154, 167, 170,
 186.
 Rosmini 249.
 Rossi, G. 259.

 Saint-Evremond 131.
 Salfi 246.
 Sanchez, F. 4, 39, 45.
 Sanctis, F. de 209, 232, 249, 258.
 Sangro, C. di 225 f.
 Sangro, R. di 241.
 Sarchi 256, 257.
 Saturn 137, 152.
 Savigny 209, 248.
 Scaevola, Q. Mucius 143, 230.
 Scaliger 39, 45, 129, 131.
 Schelling 205, 250.
 Schopenhauer 207.
 Schoppe, K. 39.
 Schwartz, J. 74.
 Scipio Africanus 76, 106, 113.
 Scipio Nasica 176.
 Scotus, Duns 15, 52.
 Scrocca, A. 259.
 Selden 39, 63, 78, 127.
 Seneca 132.
 Servius Tullius 154, 171, 172, 175.
 Shakespeare 193, 199.
 Simon der Gerechte 78.
 Sisyphos 153.
 Sokrates 23, 59, 63, 76, 165.
 Solla, F. 235 f., 254.
 Solon 128, 153, 173.
 Sorel 184, 209, 250, 259.
 Sostegni 240.
 Spaventa, B. 115, 249, 258.
 Spinoza 22, 67, 73, 86, 115, 116, 168,
 205, 249.
 Steuco, A. 117.
 Stobaeus 201.
 Stoiker 21, 67, 73, 82, 83, 99.
 Strabo 161.
 Stuart Mill 248.
 Suidas 201.
 Sulla 178.

 Tacitus 63, 86, 123, 132, 144, 146, 150,
 179.
 Tantalos 153.
 Tanucci, B. 243.
 Tarquinius Priscus 154.
 Tarquinius Superbus 44.
 Terenz 137.

- Terrasson 243.
 Tesauro 45.
 Theophrast 168.
 Theseus 153.
 Thierry, A. 140, 209.
 Thomas von Aquino 24.
 Thomasius 64, 84, 206.
 Thucydides 134.
 Tiberius 13, 106.
 Tommaseo, N. 232, 249, 256.
 Tribonian 179, 194.
 Trivulzi, Cristina, principessa di Belgioioso 257.
 Troya, C. 209.
 Tullus Hostilius 154.
 Turpin 191.

 Vacherot 248.
 Valletta, G. 200.
 Varro 138, 167, 173, 230.
 Venus 137, 152, 156.
 Vergil 155, 167, 174.

 Vico, Gennaro 228, 241, 255.
 Vico, Luisa 228.
 Villarosa 255, 257.
 Visconti 139.
 Vitry 226, 254.
 Voss (Vossius) 54, 160.
 Vulcan 137, 152.

 Weber, W. E. 247, 257.
 Werner 250, 258.
 Windelband 251.
 Wolf, F. A. 209, 243 f., 258.
 Wood 244.
 Wundt 207.

 Xenophon 134.

 Zenon 117, 119.
 Zeno, A. 129.
 Zoëga 244.
 Zoroaster 134, 153.
 Zwölftafelgesetz 172 ff., 178, 256.
-

GIAMBATTISTA VICO

Die neue Wissenschaft

über die gemeinschaftliche
Natur der Völker

Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt
und eingeleitet von

ERICH AUERBACH

M. 6.—

MÜNCHEN
ALLGEMEINE VERLAGSANSTALT

DATE DUE

Zur

e

Es mag a
ebenso tie
Kunst, An
ihm wohl
schichtslite
Geschichts
Führung f
können. E
sondern ke
Und dazu
durchsetzt,
ansetzen k

ie
er
nt
z=
er
g
n
t,
i.
e
it
)

Der

GAYLORD

PRINTED IN U. S. A.

TROELTSCH

(Gesammelte Schriften Band III)

1922. XI, 777 Seiten. In Halbleinen geb. M. 20.50,
in Halbfranz gebunden M. 26.—

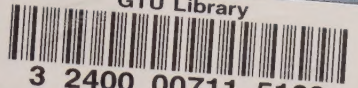
Aus Besprechungen:

Den Kern der ersten Hälfte des monumentalen Werkes bildet eine Abfolge von glänzenden Analysen der geschichtsphilosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts. Troeltsch zeigt in ihnen die mannigfache Abwandlung, die der Begriff der »historischen Entwicklung« genommen hat und umgrenzt dann die Voraussetzungen einer universalgeschichtlichen Auffassung und die formalen Elemente einer europäischen Kultursynthese. Daß dies Werk Torso bleibt, ist nicht nur für die deutsche Wissenschaft ein unschätzbarer Verlust. Aber an den entschlossenen Fragestellungen der Selbstbefinnung, die der erste Teil enthält, wird sich das historische Denken und Arbeiten orientieren müssen.

(*Politisches Literaturblatt* 1923, Nr. 2.)

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

GTU Library



3 2400 00711 5102

GTU Library

2400 Ridge Road

Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall

QL25
C87
Ser.2
v.1

45052

BENEDETTO CROCE

Gesammelte philosophische Schriften in deutscher Übertragung Herausgegeben

von Hans Feist

I. Reihe: Philosophie des Geistes

Band I Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck und
Sprachphilosophie

Nach der 6. vermehrten Auflage übersetzt von HANS FEIST
und RICHARD PETERS. Mit einer Einleitung des Heraus-
gebers. *In Vorbereitung*

Band II Logik als Wissenschaft vom Reinen Begriff

Nach der 4. Aufl. übersetzt von FELIX NOEGGERATH
1929 *Im Einzelverkauf M. 19.—, in Ganzlhd. geb. M. 23.—*
In der Subskription M. 17.—, in Ganzlhd. geb. M. 21.—

Band III Philosophie der Praxis / Ökonomik und Ethik

Nach der 3., vom Verfasser revidierten Auflage übersetzt von
HANS FEIST und RICHARD PETERS 1929
Im Einzelverkauf M. 17.—, in Ganzlhd. geb. M. 21.—
In der Subskription M. 15.50, in Ganzlhd. geb. M. 19.50

Band IV Theorie und Geschichte der Geschichtsschrei-
bung

Unter Benützung der Uebersetzung von † Enrico Pizzo
neubearbeitet von HANS FEIST und RICHARD PETERS
In Vorbereitung

II. Reihe: Kleinere philosophische Schriften

Band I Die Philosophie Giambattista Vicos

Nach der 2. Aufl. übersetzt von ERICH AUERBACH und
THEODOR LÜCKE 1927
Im Einzelverkauf M. 12.—, in Ganzlhd. geb. M. 16.—
In der Subskription M. 11.—, in Ganzlhd. geb. M. 15.—

Band II Kleine Schriften zur Ästhetik I

Ausgewählt und übertragen von JULIUS VON SCHLOS-
SER 1929
Im Einzelverkauf M. 11.50, in Ganzlhd. geb. M. 15.50
In der Subskription M. 10.50, in Ganzlhd. geb. M. 14.50

Band III Kleine Schriften zur Ästhetik II

Ausgewählt und übertragen von JULIUS VON SCHLOS-
SER 1929
Im Einzelverkauf M. 12.50, in Ganzlhd. geb. M. 16.50
In der Subskription M. 11.50, in Ganzlhd. geb. M. 15.50

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen